

*John Rawls*

# LEZIONI DI STORIA DELLA FILOSOFIA MORALE



*A partire dalla fine degli anni Settanta, John Rawls tenne a Harvard un corso di filosofia morale, confluito in una serie di dispense ripetutamente rimaneggiate negli anni. Egli riteneva che in filosofia non si potesse parlare di progressivo superamento delle teorie del passato, così come se ne parla in fisica o in biologia. Le teorie del passato sono per lui forme compiute di risposta a questioni reali che vanno lette nel loro contesto, ma che possono dialogare positivamente con il presente ed essere fonte di ispirazione per la soluzione dei nostri problemi. Le venti lezioni offrono un'introduzione alla storia della filosofia moderna e l'opportunità di scoprire le fonti storiche del pensiero di uno dei più grandi filosofi del Novecento.*



John Rawls

# **LEZIONI DI STORIA DELLA FILOSOFIA MORALE**

Feltrinelli

A cura di: Salvatore Veca, Barbara Herman

Traduzione di: Paola Palminiello

© Giangiacomo Feltrinelli Editore Milano

Prima edizione nella collana "Campi del sapere" ottobre 2004

ISBN edizione cartacea: 978-88-07-10377-3

## Nota all'edizione italiana di Salvatore Veca

Questo volume è la traduzione italiana dell'ultimo corso di lezioni di storia della filosofia morale, tenuto da John Rawls a Harvard nel 1991. Come ricorda nella sua prefazione la curatrice dell'opera, Barbara Herman, l'autore di *Una teoria della giustizia* ha dedicato costantemente parte del suo insegnamento allo studio di alcuni testi classici della filosofia morale, a partire dal 1962. Nel corso di trent'anni circa di lezioni sui classici del pensiero, i temi e la struttura dei corsi di Rawls hanno naturalmente subito mutamenti e trasformazioni, connesse agli sviluppi della sua ricerca teorica e dell'ininterrotta indagine filosofica sulla teoria della giustizia. La versione curata da Barbara Herman riflette la fase matura della sistemazione di Rawls, che nei primi anni Novanta stava portando a termine la lunga e tenace opera di revisione e riformulazione delle tesi del grande libro del 1971. Le lezioni ruotano intorno all'esame e all'interpretazione del pensiero di Kant. Facendo perno su una complessa lettura della prospettiva etica kantiana, Rawls esplora le dottrine di Hume e di Leibniz, per concludere con un esame e un'interpretazione delle tesi della filosofia del diritto di Hegel connesse, in particolare, alla nozione cruciale di eticità.

Le *Lezioni di storia della filosofia morale* sono un contributo filosofico di grande importanza, per almeno tre tipi di ragioni. In primo luogo, la lettura e lo studio delle interpretazioni dei classici, proposte da Rawls, consentono di accedere ad uno dei cantieri e dei laboratori, in cui si è venuta definendo nel tempo la monumentale costruzione dell'offerta di teoria normativa da parte del più grande e influente filosofo politico della seconda metà del secolo scorso. Il

confronto con le risposte che, almeno entro la nostra tradizione intellettuale, filosofi della statura di Hume e Kant, Leibniz o Hegel, hanno tentato di dare nel tempo alle domande su come dobbiamo convivere, mette capo a esiti teoricamente importanti: alla messa a fuoco di una varietà di impieghi della ragione pratica, alla definizione di tipi fondamentali del ragionamento morale, all'esame delle ragioni della normatività. In particolare, l'insegnamento di Rawls mira ad offrire un'interpretazione coerente del *meglio* che, entro la nostra tradizione, i grandi classici del pensiero morale sono riusciti a fare, in una varietà di circostanze e contesti, per venire a capo delle più difficili questioni che toccano i modi in cui dovremmo vivere *insieme* le nostre vite. Il lettore di *Una teoria della giustizia* e di *Liberalismo politico* trova così, nelle *Lezioni*, alcuni degli elementi portanti della grande costruzione teorica della teoria della giustizia come equità e delle tesi principali del liberalismo politico. Il lettore riconosce o, a volte, scopre alcune delle componenti essenziali del progetto architettonico di Rawls.

In secondo luogo, le *Lezioni* esemplificano un aspetto significativo del più ampio contributo innovativo, che Rawls ha dato alla filosofia politica e sociale del ventesimo secolo. L'aspetto significativo coincide con il riconoscimento dell'interesse propriamente *filosofico* della storia del pensiero, un riconoscimento non abituale nella tradizione che per mera convenzione possiamo chiamare analitica, entro cui la ricerca e l'insegnamento di Rawls si situano. La storia della filosofia non è semplicemente il suo *archivio*, ne è piuttosto una *parte*. E una parte essenziale. Giova chiarire questo secondo tipo di ragioni dell'importanza delle *Lezioni*, per rendere conto in modo preciso della natura dell'interesse propriamente filosofico che per Rawls ha lo studio della storia del pensiero. L'interesse propriamente filosofico dipende dal fatto che non disponiamo di una definizione non controversa di criteri di valutazione del progresso nella conoscenza filosofica, dal fatto che la storia delle dottrine filosofiche non ha carattere cumulativo o lineare e, infine, dal fatto fondamentale che non si dà una famiglia stabile o costante nel tempo di problemi o domande filosofiche.

La tradizione intellettuale del lavoro filosofico è intrinsecamente pluralistica e non convergente. L'accettazione delle soluzioni via via proposte per i problemi e le questioni filosofiche dipende dagli schemi di pensiero, entro cui esse sono apprestate e offerte al giudizio. I contesti e le circostanze entro cui Hume o Kant, Leibniz o Hegel hanno tentato di rispondere alle questioni difficili a proposito di come dobbiamo convivere nel tempo, non sono i nostri. Né le questioni sono le stesse. Né sono costanti gli schemi di pensiero, entro cui cerchiamo di venire a capo delle nostre questioni. Possiamo forse dire così: un sistema mobile di prossimità e distanza sembra contraddistinguere i nostri modi di leggere i classici dell'indagine filosofica. Qual è allora il contributo propriamente filosofico che Rawls sostiene derivi dallo studio dei classici? Possiamo rispondere sostenendo che il confronto con i grandi testi della tradizione è illuminante per due ragioni: *i)* perché ci dischiude un repertorio di possibilità alternative di pensiero filosofico e *ii)* perché ci induce, come per effetto di contrasto, a mettere a fuoco lo schema di pensiero, a volte implicito e non articolato, entro cui *noi* siamo alle prese con le *nostre* questioni. L'interesse propriamente filosofico dello studio della storia del pensiero è così connesso agli effetti che l'esplorazione di uno spazio di possibilità di pensiero ha, o può avere, sul nostro tentativo di identificare, definire e cercare di risolvere i problemi filosofici che ci assillano.

Le *Lezioni* esemplificano, in terzo luogo, la fisionomia inconfondibile della lunga e tenace indagine filosofica dell'autore di *Una teoria della giustizia*. Lo stesso stile dell'esposizione, che mantiene fedelmente il carattere originario della comunicazione orale all'uditorio in aula, lascia trasparire con forza ed equilibrio la devozione di Rawls nei confronti dell'attività filosofica e della sua variegata tradizione. E il suo senso di responsabilità nei confronti dei suoi innumerevoli studenti e studentesse. Una delle caratteristiche che Rawls riconosce come proprie dei grandi testi della tradizione filosofica è la profondità e, al tempo stesso, la varietà dei modi in cui essi possono parlarci e, così, orientarci con maggiore chiarezza e senso delle possibilità nella nostra ricerca.

Qualcosa del genere, ne sono convinto, può accaderci di provare nell'esperienza della lettura di questo volume. E questo rende conto, in conclusione, dell'importanza filosofica delle *Lezioni di storia della filosofia morale*.

Con la pubblicazione di questo volume, le opere di Rawls sono disponibili, nella loro quasi totalità, in edizione italiana. Dopo l'uscita da Feltrinelli nel 1982 della prima edizione italiana di *A Theory of Justice* (1971), con il titolo *Una teoria della giustizia*, tr. di U. Santini, a cura di S. Maffettone, nel 1994 è uscita l'edizione di *Political Liberalism* (1993) con il titolo *Liberalismo politico*, tr. di G. Rigamonti, a cura di S. Veca, Edizioni di Comunità. Nel 1995 è stato pubblicato da Liguori un volume dal titolo *La giustizia come equità. Saggi 1951-1969*, a cura di G. Ferranti, che raccoglie i più importanti saggi che precedono l'uscita di *A Theory of Justice*. Nel 2001 è stata pubblicata dalle Edizioni di Comunità l'edizione di *The Law of Peoples* (1999), con il titolo *Il diritto dei popoli*, tr. di G. Ferranti, a cura di S. Maffettone. I più importanti saggi successivi all'uscita di *A Theory of Justice*, tratti dalla raccolta completa dei *Collected Papers* (1999), a cura di S. Freeman, sono usciti sempre nel 2001, in un volume dal titolo *Saggi. Dalla giustizia come equità al liberalismo politico*, tr. it. di P. Palminiello, a cura di S. Veca, Edizioni di Comunità. Nel 2002 Feltrinelli ha pubblicato l'edizione di *Justice as Fairness. A Restatement* (2001), con il titolo *Giustizia come equità. Una riformulazione*, tr. it. di G. Rigamonti, a cura di S. Veca.



## Prefazione della curatrice

Sul fatto che la filosofia politica contemporanea abbia subito una trasformazione profonda in conseguenza dell'uscita, nel 1971, dell'opera di John Rawls *Una teoria della giustizia* (*A Theory of Justice*) si possono nutrire pochi dubbi. Le questioni affrontate e i metodi utilizzati, lo stile dell'argomentazione, e il ventaglio dei temi presi in esame hanno proposto alla filosofia sociale e politica un'agenda che l'ha impegnata per l'ultimo quarto di questo secolo e che la impegnerà anche nel prossimo. Ma il contributo di John Rawls alla filosofia non può essere valutato unicamente nei termini dell'impatto di *Una teoria della giustizia* e delle altre opere pubblicate. Come professore ad Harvard dal 1962 al 1991, egli ha esercitato un'influenza profonda anche sull'approccio all'etica filosofica di molte generazioni di studenti e, attraverso di essi, sul modo in cui questa materia è oggi affrontata. In particolare, il suo insegnamento ha trasmesso un'attenzione non abituale per la storia della filosofia morale. Al centro del pensiero di Rawls su questa storia sta l'idea che, nei testi più grandi della nostra tradizione, si trovino i tentativi delle menti migliori di affrontare molte delle più complesse questioni relative al modo in cui dovremmo vivere le nostre vite. Quali che siano i loro limiti, la critica superficiale di queste opere è sempre da respingere; è priva di senso. Se nello studiare questi autori si riflette sulla natura delle domande che essi si ponevano e sui loro tentativi di rispondere, mediante le proprie opere, alle preoccupazioni del tempo – preoccupazioni che possono non essere anche nostre –, è possibile realizzare un fecondo scambio di idee attraverso i secoli. Le lezioni di Rawls ad Harvard hanno proposto un modello esemplare di quanto sia possibile apprendere con un simile approccio. Che la storia della filosofia

avesse un'importanza primaria per lui era evidente in tutte le opere che via via pubblicava, ma si sapeva ben poco degli straordinari risultati di questi studi, che lo avevano accompagnato per tutta la vita. Il presente volume dedicato alle lezioni di Rawls sulla storia della filosofia morale intende mettere a disposizione questa parte importante del suo contributo alla filosofia.

Nei trent'anni trascorsi ad Harvard, Rawls ha tenuto molti corsi di filosofia morale e politica. Ma il ciclo di lezioni che ha avuto l'impatto maggiore è quello che egli ha concepito come corso introduttivo all'etica. Prima del 1977, le lezioni di questo corso erano dedicate a un certo numero di autori classici tra loro eterogenei, innanzitutto Aristotele, Kant e Mill, ma in alcuni casi anche Hume, o, al suo posto, Sidgwick o Ross. Il titolo del corso era in certi anni Etica e in altri Psicologia morale. Nell'insegnamento di Rawls, la psicologia morale non è una suddivisione disciplinare dell'etica, ma piuttosto lo studio del ruolo che una concezione morale ha nella vita umana: il modo in cui organizza il ragionamento morale, la concezione di persona che presuppone, e il ruolo sociale che essa assume. Insieme a una trattazione sostanziale del giusto, l'analisi della psicologia morale completava la presentazione della parte pratica della concezione morale in esame, e spesso conteneva il suo contributo più caratteristico.

L'obiettivo generale del corso era delineare quelli che Rawls considerava i quattro tipi fondamentali di ragionamento morale: il perfezionismo, l'utilitarismo, l'intuizionismo e il costruttivismo di Kant. Le diverse prospettive morali emergenti dai testi classici erano esposte sotto questi quattro titoli, senza che peraltro si trascurasse di rispondere a domande del tipo seguente: come deliberiamo essendo razionali e adottando un punto di vista morale? Qual è la connessione tra principi derivanti dalle credenze e motivi? Quali sono i principi primi, e come giungiamo a desiderare di agire in base a essi? Rawls riteneva che, per rispondere in modo adeguato a queste domande, fosse essenziale avere una visione del ruolo sociale di una concezione morale. Ma è sbagliato dare dell'idea di ruolo sociale un'interpretazione ristretta e identificare, come spesso si fa, tale ruolo nella ricerca dei principi

con cui decidere tra pretese in conflitto. Sottoporlo a un esame più ampio significa considerare se e in che modo una concezione morale possa costituire un elemento essenziale della cultura pubblica di una società – in che modo essa sostenga una visione di noi stessi e di chiunque altro in quanto persone razionali e ragionevoli. Sono questi i tipi di domande cui, secondo Rawls, la filosofia morale può rispondere in quanto branca della filosofia dotata di suoi propri metodi. Per quanto concerne altri tipi di interrogativi – sul realismo o il significato, per esempio – non è la filosofia morale a poter dare le risposte migliori, e, d'altra parte, non sono risposte senza le quali sia impossibile per la filosofia morale e i suoi problemi specifici fare progressi.<sup>1</sup>

A metà degli anni '70, il programma del corso è cambiato, e Rawls ha cominciato a concentrare l'attenzione soprattutto sulla teoria etica di Kant. Questo cambiamento è coinciso con il periodo di studio che ha consentito a Rawls di stendere le sue Dewey Lectures (intitolate *Kantian Constructivism in Moral Theory*, e tenute nel 1980 alla Columbia University). L'obiettivo che Rawls ha affidato a queste Lectures è “mostrare in modo più chiaro le radici kantiane di *Una teoria della giustizia*” ed elaborare una forma kantiana di costruttivismo, la cui assenza dalla scena, dice Rawls, ha impedito “alla teoria morale di progredire”.<sup>2</sup> Per la prima volta Rawls ha presentato il suo nuovo materiale in un seminario postlaurea dedicato a Kant e al tema della bontà morale (primavera del 1974). È nel 1977 che Rawls tiene la prima serie delle sue “lezioni su Kant”.

Dopo circa una settimana e mezza dall'inizio del corso, Rawls ha avuto pietà dei tentativi affannosi dei suoi studenti di prendere appunti, e si è offerto di mettere le proprie lezioni a disposizione di chiunque le avesse volute. Una copia del primo fascicolo di note manoscritte costava 40 centesimi. Molti lavori non pubblicati di Rawls hanno circolato tra gli studenti e gli amici. O è stato egli stesso a metterli a disposizione degli altri, come negli anni '60, o lo hanno fatto gli assistenti dei corsi postlaurea, rivedendo e distribuendo i loro stessi appunti. A partire dal 1978, Rawls si è assunto il compito di preparare e aggiornare le proprie lezioni su

Kant in quanto parte del materiale del corso. Le sue note hanno acquistato una sorta di vita propria, passando dalle generazioni dei suoi studenti alle generazioni dei loro stessi studenti. Le lezioni presentate in questo volume sono quelle dell'ultimo corso, il corso del 1991.

Rawls ha rivisto e modificato le proprie lezioni in modo consistente nel 1979, 1987, e 1991. (Negli intervalli tra queste date, ciascuna versione ha subito qualche miglioramento o correzione, ma è restata sostanzialmente immutata.) Il principio organizzatore della prima serie di lezioni era un'interpretazione della *Fondazione della metafisica dei costumi* (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*). Su dieci lezioni, ben otto erano dedicate a quest'opera; la lezione introduttiva presentava talvolta l'intuizionismo, altre volte Sidgwick, oppure la psicologia morale o il costruttivismo; la decima e ultima lezione era sul fatto della ragione. Nell'analizzare la *Fondazione*, Rawls prestava attenzione, in particolare, alle formule dell'imperativo categorico e alle ben note difficoltà che esso presenta in quanto procedura per giungere a giudizi morali. A metà degli anni '80, Rawls ha aggiunto le lezioni su Hume e Leibniz (quattro sul primo e due sul secondo), e ha notevolmente modificato il contenuto delle lezioni su Kant. La forma che esse hanno assunto è assai simile a quella in cui compaiono in questo volume: le lezioni sulla *Fondazione* sono solo quattro, e le sei rimanenti sono dedicate rispettivamente alla priorità del giusto, al costruttivismo, al fatto della ragione, alla libertà, alla psicologia morale di *La religione entro i limiti della sola ragione* (*Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*), e all'unità della ragione. Nel 1991, Rawls ha aggiunto una quinta lezione su Hume, dedicata alla giustizia in quanto virtù artificiale, e due lezioni su Hegel (ma è bene tenere presente che su Hegel Rawls non ha mai prodotto alcuna versione delle proprie lezioni destinata alla distribuzione).<sup>3</sup>

Due idee hanno giocato un ruolo importante nella revisione di Rawls delle lezioni su Kant. In primo luogo, la convinzione che un'attenzione eccessiva per la *Fondazione* e l'insieme delle questioni interpretative che esso solleva rischiasse di dare

un'immagine distorta del contributo di Kant alla teoria morale. Molte nozioni di importanza centrale compaiono solo in *Critica della ragion pratica* (*Kritik der praktischen Vernunft*), in *La religione entro i limiti della sola ragione* e in *Principi metafisici della dottrina della virtù* (*Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*). Rawls è giunto a ritenere, inoltre, che discutere i dettagli della procedura dell'imperativo categorico non fosse poi così importante quanto comprendere ciò su cui tale procedura verte – e cioè, in quale modo, secondo Kant, una procedura formale possa modellare una concezione non strumentale della razionalità. La seconda importante decisione è stata quella di affrontare il tema della libertà, e quello della soluzione costruttivistica di Kant alle questioni fondazionali.<sup>4</sup> Secondo Rawls, su questi temi, la *Fondazione* non dice né l'ultima parola né la più adeguata. Lo spostamento di accento delle lezioni su Kant è ciò che spiega, in parte, l'inclusione dello studio di Leibniz. Al tempo di Kant, Leibniz era la figura più autorevole, in Germania, nel campo della filosofia, e per quanto Kant abbia sviluppato una propria e peculiare prospettiva, resta il fatto che, dove i suoi interessi toccano quelli di Leibniz, “le idee di quest'ultimo modellano la dottrina matura di Kant in modi sorprendenti e sottili” (*Leibniz I*, par. 1). Ciò vale in particolare per la riconciliazione filosofica di religione e fede ragionevole tentata da Leibniz, per il suo perfezionismo, e per la sua visione della libertà. Secondo Rawls, se si vuole comprendere il costruttivismo di Kant in modo profondo, è necessario conoscere i punti di forza e debolezza del pensiero razionalista del suo tempo, cogliendone la specificità storica.

Il corso su Kant ha sempre riservato uno spazio assai ampio all'analisi di Hume, e in particolare all'esame del Libro II del *Trattato sulla natura umana* (*Treatise of Human Nature*). Per quanto sia consueto confrontare la psicologia morale kantiana con quella humiana (l'una in quanto termine di confronto dell'altra), accade spesso che la prospettiva di Hume esca da questi confronti in una versione superficiale: le passioni in quanto esistenze originarie e fonti dei nostri interessi e fini, il ruolo puramente strumentale della ragione, e così via. Rawls, viceversa, esamina

attentamente e per esteso la psicologia morale di Hume (con un'attenzione particolare alla critica di Hume all'intuizionismo razionale), ricostruendo, a partire dal testo stesso del *Trattato*, una discussione della deliberazione e del ragionamento pratico che si rivela ricca e a più strati. È una delle trattazioni di Hume più forti e ingegnose. E tuttavia, Rawls chiarisce anche i limiti della trattazione della deliberazione in termini di desideri proposta da Hume, conducendoci all'idea di desideri dipendenti da un principio in quanto elementi essenziali di ogni trattazione della ragione pratica (si veda *Hume II*, par. 5). È un'idea che nella psicologia morale razionalistica di Kant occupa un posto centrale.

La ragione per includere anche Hegel in un ciclo di lezioni incentrate su Kant è ovvia: le critiche di Hegel a Kant hanno dettato i termini dell'interpretazione di quest'ultimo per più di un secolo e mezzo. Ma l'interesse principale di Rawls nello studio di Hegel non è respingere le sue critiche (di per sé, questo non sarebbe probabilmente sufficiente, per Rawls; è una lettura attenta di Kant a dover bastare). A interessare Rawls è piuttosto la nozione di *Sittlichkeit*: l'idea che consente a Hegel di elaborare la nozione, già trattata dagli scritti etici e politici di Kant, di un ruolo sociale ampio per la moralità (e la filosofia morale). In un certo senso, le lezioni su Hegel disegnano a grandi tratti il ponte che unisce il pensiero morale di Kant al liberalismo delle opere dello stesso Rawls: la visione delle persone "come radicate nel, e plasmate dal, sistema delle istituzioni politiche e sociali nel quale vivono" (*Hegel I*), il posto della religione nelle società secolari, e il ruolo della filosofia nella vita etica pubblica. Diversamente da molti autori, Rawls legge Hegel considerandolo un portavoce della tradizione liberale, e la sua interpretazione di questi ci permette di vedere quale sia l'intero profilo di questa tradizione. Quel che è certo è che, nel leggere le lezioni su Hegel, possiamo farci un'idea chiara del metodo seguito da Rawls nell'interpretare i testi classici. Ha poca importanza che una certa prospettiva possa apparirci sbagliata, se ci è possibile imparare qualcosa chiedendoci perché un filosofo di prim'ordine l'abbia proposta.

A proposito degli obiettivi perseguiti e del metodo utilizzato

nel presentare agli studenti un testo di filosofia, nessuno è più chiaro dello stesso Rawls. Nel 1997, ha steso una descrizione del proprio metodo di insegnamento che è affascinante. La si può trovare al termine del suo ricordo dell'amico e collega Burton Dreben.

Nel tenere un corso, diciamo, su Locke, Rousseau, Kant o J.S. Mill, ho sempre cercato di fare due cose in particolare. Innanzitutto, di presentare i problemi di questi autori nel modo in cui essi stessi li vedevano, data la loro comprensione di questi problemi. Spesso, ho citato un'osservazione di Collingwood: "la storia della teoria politica non è la storia delle diverse risposte date a una stessa e medesima domanda, ma la storia di un problema che muta più o meno costantemente, e la cui soluzione cambia con esso".<sup>5</sup> [...] La seconda cosa che ho cercato di fare è presentare il pensiero di ciascun autore in quella che consideravo la sua forma più forte. Ho preso a cuore un'osservazione proposta da Mill nella sua discussione di [Alfred] Sidgwick: "Una dottrina non è giudicata finché non è giudicata nella sua forma migliore".<sup>6</sup> Non ho mai detto, non intenzionalmente almeno, che cosa, a mio giudizio, un autore avrebbe dovuto sostenere, ma piuttosto che cosa egli ha effettivamente sostenuto, portando a sostegno di questa mia descrizione l'interpretazione che consideravo più ragionevole del suo testo. Ho sempre pensato che si dovessero conoscere e rispettare i testi, e presentare le dottrine in essi contenute nella loro forma migliore. Accantonare i testi mi sembrava offensivo, una sorta di presunzione. Se me ne allontanavo – non c'è nulla di male in questo –, mi sentivo tenuto a dirlo. Credo che, facendo lezione in questo modo, si rendano le prospettive di un autore più forti e convincenti, e un oggetto di studio più degno. Ho sempre dato per scontato che gli autori da noi studiati fossero ben più acuti di me. Se non lo fossero stati, che ragione avrei avuto per sprecare il mio tempo e il tempo degli studenti nel loro studio? Se scoprivo un errore nelle argomentazioni proposte, supponevo che non fosse sfuggito neppure all'autore di queste, e che dunque egli avesse cercato di affrontarlo. Ma dove? Cercavo la sua soluzione, non la mia. In certi casi, la via d'uscita era storica: al suo tempo, sollevare

quella questione non sarebbe stato necessario; di per sé, non si sarebbe posta, né quindi era possibile che fosse affrontata in modo fecondo. O trovavo una parte del testo che mi ero lasciato sfuggire, o che semplicemente non avevo ancora letto. Assumevo che non potesse esserci alcun errore palese, non importante, almeno. Nel fare questo, seguivo quanto Kant scrive in un passo della *Critica della ragion pura* (*Kritik der reinen Vernunft*), e cioè che la filosofia è una semplice idea di una scienza possibile che *in concreto* non esiste in nessun luogo: “[N]on si può imparare alcuna filosofia; perché dove è essa, chi l’ha in possesso, e dove essa può conoscersi? Si può imparare soltanto a filosofare, cioè a esercitare il talento della ragione nell’applicazione dei suoi principi generali a certi tentativi che ci sono, ma sempre con la riserva del diritto della ragione di cercare questi principi stessi alle loro sorgenti e di confermarli o rifiutarli” [tr. it. p. 633]. Dunque, impariamo la filosofia morale e politica – e in effetti qualsiasi parte della filosofia – studiando gli autori che ci fanno da modello, quelle celebri figure che hanno compiuto tentativi meticolosi nell’ambito della filosofia; e se siamo fortunati, possiamo trovare un modo per superarli. [...]Perciò, ero poco incline a sollevare obiezioni contro queste figure esemplari; è troppo facile, e induce a lasciarsi sfuggire l’essenziale. E tuttavia, era importante sia indicare le difficoltà che gli autori successivi appartenenti alla stessa tradizione hanno cercato di superare, sia dare evidenza alle posizioni considerate da respingere da filosofi di tradizioni diverse. [...]A Kant non ho mosso praticamente alcuna critica. L’obiettivo principale dei miei sforzi era cercare di capire le sue opere per riuscire a presentarle agli studenti. In certi casi, ho esaminato alcune celebri obiezioni alla sua dottrina morale, come quelle di Schiller e Hegel, Schopenhauer e Mill. È un esame istruttivo, e la prospettiva di Kant ne esce più chiara. E tuttavia, non mi sono mai sentito soddisfatto della comprensione che ho raggiunto della dottrina di Kant nel suo insieme. Non sono mai riuscito ad afferrare in modo sufficientemente chiaro le sue idee sulla libertà della volontà e la religione ragionevole, idee che pure devono far parte del nucleo centrale del suo pensiero. Tutte le grandi figure [...] si trovano in



qualche misura davanti a noi, a prescindere dalla tenacia con cui cerchiamo di dominare il loro pensiero. Con Kant, questa distanza mi sembra spesso in qualche modo più ampia. Come i grandi compositori e i grandi artisti – Mozart e Beethoven, Poussin e Turner –, queste figure eminenti della filosofia sono al di là dell'invidia. Nel tenere un corso, è d'importanza vitale cercare di esibire agli studenti, nei propri discorsi e nella propria condotta, un senso di questo e del perché sia così. E lo si può fare solo prendendo seriamente le parole del testo, in quanto meritevoli di considerazione e rispetto. Talvolta, può trattarsi di una sorta di riverenza, che tuttavia non ha nulla a che fare con l'adulazione o l'accettazione acritica di un testo o di un autore in quanto dotati in loro stessi di autorità. La vera filosofia cerca la critica imparziale e dipende dal giudizio pubblico riflessivo e continuo.<sup>7</sup> Rawls non ha mai pensato di pubblicare le proprie lezioni. Per come egli vedeva le cose, esse non costituivano un lavoro accademico serio; il loro unico scopo era aiutare gli studenti e lui stesso a comprendere e apprezzare il pensiero di una serie di figure importanti della storia della filosofia morale, e in particolare di Kant. A giudizio di Rawls, troppe domande restavano senza risposta, e l'eccessiva oscurità di altre le svuotava di qualsiasi valore per chiunque. È stato solo dopo molti anni di resistenze che egli ha accettato, alla fine, di lasciare che il progetto andasse avanti. In ultima analisi, due considerazioni lo hanno mosso a prendere questa decisione. Innanzitutto, il fatto ingiusto che avessero accesso alle sue lezioni solo alcuni tra quelli che avrebbero potuto trarne beneficio. Uno studente senza amici o amici di amici che avessero studiato etica ad Harvard non sarebbe mai riuscito a procurarsele. Ma in secondo luogo, il grande numero di versioni in circolazione. A prescindere da quanto imperfetta consideri anche l'ultima, essendo però persuaso che le sue lezioni siano nel tempo migliorate, Rawls ha ritenuto importante che a sopravvivere fosse soltanto la migliore. Data la sua passata generosità nel distribuire le proprie lezioni a generazioni di studenti, che continuassero a circolare anche alcune delle vecchie versioni era certo. Nell'accettare di pubblicare le proprie lezioni, Rawls ha posto la condizione che non ne fosse modificata la

struttura: dovevano restare *lezioni*, ossia conservare lo stile e il tono delle pagine distribuite agli studenti. Il lavoro redazionale sul testo è stato di conseguenza secondario. Mi sono limitata a chiarire alcune abbreviazioni oscure, a verificare le citazioni, e a eliminare alcune ruvidezze che in un testo destinato all'insegnamento sono inevitabili. Per il resto ho lasciato le lezioni nella forma in cui Rawls le ha distribuite nel 1991.<sup>8</sup> Sono offerte agli studenti della disciplina nello spirito che animava la vita accademica di una generazione passata – quando l'insegnamento appassionato si accompagnava alla produzione di opere straordinarie.

I riferimenti alle opere prese in esame nelle varie lezioni sono dati nel testo. Riguardo al metodo utilizzato, la sola eccezione concerne i rimandi alla *Fondazione della metafisica dei costumi*. Per le opere di Kant, è oggi una pratica consueta indicare il volume e la pagina dei *Gesammelte Schriften* nell'edizione della Preussischen Akademie. Ho seguito questa pratica per i rimandi a tutte le opere di Kant eccetto la *Fondazione*. Per questo lavoro, mi sono attenuta al metodo di Rawls, e ho perciò indicato le sezioni e il numero dei capoversi considerati (per es., con *Gr* I, 4, si intende il quarto capoverso della prima Sezione). La pagina della Preussischen Akademie Wissenschaften (vol. IV) segue subito dopo, tra parentesi (perciò: *Gr* I, 4 [p. 394]). È vero che alcune pagine appaiono di conseguenza costellate di numeri – le pagine in cui Rawls analizza le argomentazioni di Kant per come si sviluppano di capoverso in capoverso –, ma non c'è modo di evitarlo. (Nei suoi corsi, Rawls ha utilizzato il metodo del capitolo e capoverso esclusivamente per la *Fondazione*, e *Utilitarismo* [*Utilitarianism*] di J.S. Mill). Chi intendesse lavorare intensamente su queste lezioni dovrebbe seguire le indicazioni che Rawls dava ai suoi studenti, e numerare perciò uno a uno i capoversi della sua copia della *Fondazione*, ricominciando da capo in ogni sezione.

Nella maggioranza dei casi, i passi citati compaiono nella traduzione delle edizioni che Rawls utilizzava nei suoi corsi. Alcuni scostamenti si sono rivelati errori di trascrizione, e perciò li si è corretti. In altri casi, riguardanti il più delle volte passi tratti dalla *Critica della ragion pratica*, è stato chiaramente Rawls a modificare

deliberatamente le traduzioni; naturalmente queste modifiche sono state mantenute.

<sup>1</sup> Si veda John Rawls, *The Independence of Moral Theory*, in *John Rawls: Collected Papers*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1999 [tr. it. *L'indipendenza della teoria morale*, in J. Rawls, *Saggi*, Edizioni di Comunità, Torino 2001].

<sup>2</sup> John Rawls, *Kantian Constructivism in Moral Theory: The Dewey Lectures, 1980*, in "Journal of Philosophy", 77, 1980, p. 515 [tr. it. *Il costruttivismo kantiano nella teoria morale*, in *Saggi*, cit., p. 64].

<sup>3</sup> Le lezioni su Hegel presentate in questo volume sono state stese dalla curatrice a partire dagli appunti di Rawls per il corso, e da alcune note parziali per le lezioni del corso in filosofia politica. Rawls le ha lette a fondo nel 1998, apportando alcune modifiche. Dati i molti anni dedicati da Rawls allo studio di Hegel, ci è parso che la possibilità di dare alle stampe almeno alcuni elementi delle sue posizioni sul contributo di questi alla filosofia morale, valesse la libertà che ci siamo presi.

<sup>4</sup> Questo spostamento di accento emerge in modo chiaro anche da un saggio sull'etica di Kant già pubblicato: *Themes in Kant's Moral Philosophy*, in Eckart Förster (a cura di), *Kant's Transcendental Deductions*, Stanford University Press, Stanford 1989 [tr. it. *Temi della filosofia morale di Kant*, in *Saggi*, cit.].

<sup>5</sup> R.G. Collingwood, *An Autobiography*, Clarendon Press, Oxford 1939, p. 62 [tr. it. *Autobiografia*, Neri Pozza, Venezia 1955, p. 89].

<sup>6</sup> J.S. Mill, *Essays on Ethics, Religion, and Society*, in *Collected Works*, a cura di J.M. Robson, University of Toronto Press, Toronto 1969, p. 52.

<sup>7</sup> John Rawls, *Burton Dreben: A Reminiscence*, presentato nel 1997. Di prossima pubblicazione in Juliet Floyd e Sanford Shield (a

cura di), *Future Pasts: Perspectives on the Place of the Analytic Tradition in Twentieth-Century Philosophy*, Oxford University Press.

<sup>8</sup> Fatta eccezione, naturalmente, per le due lezioni su Hegel.

## Una nota sui testi

A meno che non sia specificato altrimenti, i passi tratti dalle opere di Kant saranno indicati con il volume e la pagina dei *Gesammelte Schriften*, definiti in genere come Akademie Ausgabe. Questa edizione è uscita per la prima volta tra il 1900 e il 1938 per la Preussischen Akademie der Wissenschaften. I riferimenti al *Grundlegung* indicheranno la sezione, il capoverso, e la pagina del vol. IV della Akademie Ausgabe; le citazioni dalla *Kritik der reinen Vernunft* saranno contrassegnate, come di consueto, con la paginazione della prima e della seconda edizione.

Gr *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*  
*Groundwork of the Metaphysics of Morals*, tr. ing. di H.D. Paton, Harper and Row, New York 1964 (tr. it. *Fondazione della metafisica dei costumi*, Laterza, Roma-Bari 1997).

KP *Kritik der praktischen Vernunft*  
*Critique of Practical Reason*, tr. ing. di L.W. Beck, Bobbs-Merrill, Indianapolis 1956 (tr. it. *Critica della ragion pratica*, Laterza, Roma-Bari 1997). *Rel Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*  
*Religion within the Limits of Reason Alone*, tr. ing. di T.M. Greene e H.H. Hudson, Harper and Row, New York 1960 (tr. it. *La religione entro i limiti della sola ragione*, Laterza, Roma-Bari 2000<sup>5</sup>).

KR *Kritik der reinen Vernunft* *Critique of Pure Reason*, tr. ing. di N. Kemp Smith, St. Martin's Press, New York 1965 (tr. it. *Critica della ragion pura*, Laterza, Bari 1966).

KU *Kritik der Urtheilskraft* *Critique of Judgment*, tr. ing. di J.C. Meredith, Oxford University Press, Oxford 1952 (tr. it. *Critica del giudizio*, Laterza, Roma-Bari 1982). *MdS Die Metaphysik der Sitten*, Parte II: *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*

*The Doctrine of Virtue*, tr. ing. di M. Gregor, Harper and Row, New York 1964 (tr. it. *La metafisica dei costumi*, Parte II: *Principi metafisici della dottrina della virtù*, Laterza, Roma-Bari 1990).

### *Gli altri testi*

David Hume, *Enquiry Concerning the Principles of Morals* [E], a cura di L.A. Selby-Bigge, Oxford University Press, Oxford 1975 (tr. it. *Ricerca sui principi della morale*, in *Ricerche sull'intelletto umano e i principi della morale*, Laterza, Roma-Bari 1980<sup>2</sup>);

David Hume, *Treatise of Human Nature* [T], a cura di P.H. Nidditch, Oxford University Press, Oxford 1978 (tr. it. *Trattato sulla natura umana*, Laterza, Roma-Bari 1982);

G.W. Leibniz, *Discours de métaphysique, Essais de Theodicée, Nouveaux essais sur l'entendement humain*, e altri saggi, tr. ing. in *Philosophical Essays*, a cura di Roger Ariew e Daniel Garber, Hackett, Indianapolis 1989 (tr. it. in *Scritti filosofici e lettere*, Laterza, Bari 1963 [SFL], in *Scritti filosofici*, Utet, Torino 1967-68, 2 voll. [SF], e *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, Laterza, Roma-Bari 1988 [NS]);

G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* [PR] *Elements of the Philosophy of Right*, tr. ing. di H.B. Nisbet, a cura di A.W. Wood, Cambridge University Press, Cambridge 1991 (tr. it. *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Roma-Bari 2000<sup>2</sup>).

# Lezioni di storia della filosofia morale

## Avvertenza

Per difformità tra le traduzioni inglese e italiana dei testi originali di Kant non sempre è stato possibile indicare il luogo dei passi citati da Rawls nella versione italiana. Data la natura di queste *Lezioni*, si è privilegiata la lettura rawlsiana.



# Introduzione

## La filosofia morale moderna, 1600-1800

### 1. *Una differenza tra la filosofia morale classica e la filosofia morale moderna*

1. Inizierò soffermandomi su una chiara differenza tra la filosofia morale classica e la filosofia morale moderna. Per filosofia morale classica, intendo la filosofia della Grecia antica, e in particolare di Atene o dei filosofi che ad Atene hanno vissuto, come Socrate, Platone e Aristotele, e i membri delle scuole epicurea e stoica. Per filosofia morale moderna, intendo quella elaborata tra il 1600 e il 1800, ma in cui dovremmo includere anche la produzione degli autori del sedicesimo secolo che hanno maggiormente influito sul pensiero successivo, per esempio Montaigne.

Quando Sidgwick giunge, nel Libro I di *I metodi dell'etica* (*Methods of Ethics*), al concetto di bene, osserva che fin lì si è occupato esclusivamente della giustizia, vale a dire, afferma Sidgwick, del concetto comunemente utilizzato dagli autori inglesi. Nel presentare questo concetto e i suoi equivalenti, egli ha assunto che essi contengano in sé un dettame o un imperativo della ragione. L'idea è che la ragione prescriva certe azioni o incondizionatamente, o in riferimento a qualche fine ulteriore. E tuttavia, dice Sidgwick, è possibile concepire l'ideale morale come qualcosa di attraente, qualcosa che specifichi un bene ideale da perseguire, anziché come un dettame o un imperativo della ragione. L'azione virtuosa, o la giustizia nell'azione, viene considerata non come un dettame di una ragione imperativa, ma come qualcosa di buono in se stesso e non semplicemente in

quanto mezzo per qualche bene ulteriore.

Sidgwick ritiene che fosse questa la prospettiva etica fondamentale delle scuole greche di filosofia morale:

la caratteristica principale che distingue il dibattito etico antico da quello moderno può essere fatta risalire proprio al fatto di introdurre una nozione generale [del bene] invece di una più specifica [come giustizia] nell'espressione dei giudizi morali comuni circa le azioni. "Virtù" e "azione giusta" comunemente sono considerate [dai greci] solamente come una specie del "bene", per cui [...] il primo problema che si presenta, quando cerchiamo di sistematizzare la condotta, è come determinare la relazione tra questa particolare specie di bene e il resto del genere "bene".<sup>1</sup>

Comprendere la filosofia morale greca sarà perciò impossibile, prosegue Sidgwick, a meno che non si mettano da parte i concetti "quasi-giuridici" o legalistici dell'etica moderna, e ci si chieda non "Che cos'è dovere e qual è il suo fondamento?", ma piuttosto "Degli oggetti che gli uomini ritengono buoni, qual è il vero bene o il bene supremo?". O ancora: "Che genere di relazione c'è tra il tipo di bene che chiamiamo 'virtù', cioè le qualità della condotta e del carattere che gli uomini lodano e ammirano, e le altre cose buone?". Ma, naturalmente, per rispondere a questa domanda, abbiamo bisogno di un qualche criterio sulla base del quale determinare i valori relativi dei diversi beni, e di un modo per dire come essi si leghino al sommo bene o lo costituiscano.

2. Accogliamo la tesi di Sidgwick, e accettiamo perciò che sia questa una delle differenze tra la filosofia morale antica e quella moderna. Quindi, per concludere, diremo: gli antichi si interrogavano sulla via più razionale alla felicità vera o al sommo bene, e si chiedevano come la condotta virtuosa e le virtù in quanto aspetti del carattere – le virtù del coraggio e della temperanza, della saggezza e della giustizia, esse stesse cose buone – fossero legate al sommo bene, o come mezzi, o come suoi costituenti, o in entrambi i modi. Di contro, i moderni si interrogavano primariamente, o quanto meno in prima istanza, su quelle che consideravano prescrizioni autorevoli della ragione giusta, e sui diritti, i doveri, e gli obblighi ai quali queste prescrizioni della ragione danno origine.

Solo in un secondo momento hanno rivolto la loro attenzione ai beni che queste prescrizioni permettono di perseguire o privilegiare.

Ora, supporre che tra filosofia morale antica e filosofia morale moderna vi sia questa differenza non significa necessariamente supporre che si tratti di una differenza profonda. In realtà, è possibile che non lo sia affatto, e che rimandi semplicemente al tipo di vocabolario utilizzato per articolare e dare ordine all'ambito morale. A plasmare questi lessici possono essere stati semplici accidenti storici, e approfondendo l'analisi potremmo scoprire che le due famiglie di concetti espresse attraverso di essi sono sostanzialmente equivalenti, nel senso che qualsiasi idea morale sia possibile formulare nel contesto dell'una la si può riformulare anche nel linguaggio dell'altra, seppure forse non in modo altrettanto naturale.

Ma, concesso questo, è possibile che, dato un certo sfondo storico e culturale e i suoi problemi principali, il ricorso a una di queste famiglie di concetti piuttosto che all'altra ci porti a vedere quei problemi in una luce particolare, e che questo ci permetta, a sua volta, di scoprire tra la filosofia morale antica e la filosofia morale moderna differenze di dottrina morale sostanziali. Né è escluso che a individuare uno dei due vocabolari come il più conveniente e appropriato sia il contesto storico stesso.

## *2. Il problema principale della filosofia morale greca*

1. Inizio con una congettura – non credo si tratti di più di questo – concernente il contesto storico e culturale che può spiegare il problema principale affrontato dai greci. Osservo innanzitutto che, quando la filosofia morale è nata, diciamo con Socrate, la religione greca era una religione civile delle pratiche sociali pubbliche, delle feste civiche e delle celebrazioni collettive. Finché si partecipava nel modo atteso a queste pratiche sociali e se ne riconoscevano le regole, i dettagli di ciò che si credeva non erano di grande rilievo. L'importante era fare il da farsi ed essere un

membro della società degno di fiducia, pronto ad adempiere ai doveri civili di ogni buon cittadino – far parte di una giuria o remare su una nave della flotta in guerra – quando le circostanze lo avessero richiesto. Non era una religione della salvezza nel senso cristiano, e neppure esisteva una classe di sacerdoti che dispensasse i mezzi della grazia; le idee di immortalità e salvezza eterna non giocavano, nella cultura classica, un ruolo importante.

Né questa cultura religiosa civile era basata su un testo sacro come la Bibbia, il Corano o il Veda della religione indù. I greci celebravano Omero, e i poemi omerici costituivano una parte importante della loro formazione, ma l'*Illiade* e l'*Odissea* non sono mai stati testi sacri. Anzi, ciò che, a cominciare da Socrate, la filosofia morale greca ha fatto è criticare Omero e respingere l'ideale omerico del guerriero eroico, l'ideale della nobiltà feudale che aveva governato nelle epoche precedenti e che ancora godeva di una grande influenza.

È vero che nel mondo classico gli individui irreligiosi o atei erano temuti e considerati pericolosi, quando manifestavano apertamente il loro rifiuto degli atti di devozione civile. Erano temuti perché si pensava che una tale condotta dimostrasse la loro inaffidabilità, l'impossibilità di considerarli come compagni su cui poter contare nella vita civile. Le persone che si prendevano gioco degli dèi suscitavano reazioni di rifiuto, ma la ragione non stava tanto nella loro miscredenza, quanto nella loro manifesta non disponibilità a partecipare alle pratiche civili condivise.

Si tenga presente, per capire questo atteggiamento, che, rispetto ai nostri standard, la polis greca era una società di dimensioni molto piccole e alquanto omogenea. Ad Atene, per esempio, vivevano circa 300.000 persone, comprese donne, bambini, stranieri e schiavi. Ma a partecipare all'assemblea e a esercitare il potere politico erano solo 35.000 individui – esclusivamente i maschi adulti nati in uno dei demi riconosciuti. La religione civile occupava un posto di importanza decisiva tra gli strumenti di cui la polis si serviva per mantenere la coesione sociale.

2. Perciò, la filosofia morale greca nasce nel contesto storico e

culturale di una polis che possiede una religione civile ma in cui l'epica omerica, con i suoi dèi e i suoi eroi, svolge ancora un ruolo centrale. Questa religione non contiene un'idea di sommo bene alternativa che possa essere contrapposta a quella di questi dèi e questi eroi. Di origine nobile, gli eroi perseguono successo e onore, potere e ricchezza, riconoscimento e prestigio, senza che nulla li possa turbare. Non sono indifferenti al bene della famiglia, degli amici o delle persone da essi dipendenti, ma alle loro esigenze assegnano un posto solo secondario. Ritirandosi egoisticamente indifferente e in collera nella sua tenda, Achille non perde la sua virtù eroica; e per quanto, morto Patroclo, torni a combattere, non lo fa perché il destino di questi lo addolora, ma perché lo inquieta il timore di avere dimostrato debolezza non proteggendo un proprio sottoposto. Dal punto di vista morale, si può dire quasi lo stesso anche degli dèi, per quanto l'immortalità renda la loro vita relativamente felice e sicura.

Sicché, respinto l'ideale omerico che aveva contrassegnato il modo di vita di un'epoca ormai superata, e nell'impossibilità di trovare una guida nella religione civile, ciò che la filosofia greca deve fare è elaborare sul sommo bene della vita umana idee proprie, idee che siano adeguate alla nuova società dell'Atene del quinto secolo. È dunque piuttosto naturale che l'idea di sommo bene sia al centro della filosofia morale dei greci: essa affronta una questione che la religione civile lascia in larga misura senza risposta.

3. Non possiamo ora analizzare le prospettive morali filosofiche dei greci. Concludo perciò limitandomi a pochi punti molto generali.

Essi hanno concentrato l'attenzione su un'idea del sommo bene in quanto ideale attraente, e lo hanno identificato nel perseguimento ragionevole della nostra felicità vera.

In larga misura, si sono occupati di questo bene come di un bene per gli individui. Per esempio, Aristotele affronta l'analisi dell'agire giustamente non dicendo che dovremmo sacrificare il nostro bene alle richieste della giustizia, ma sostenendo invece che perderemmo il nostro stesso bene respingendo queste richieste.<sup>2</sup>

L'approccio di Socrate e Platone è simile.

O ancora: essi considerano la condotta virtuosa come un tipo di bene cui dare un posto accanto ad altri beni della vita buona, e cercano una concezione del sommo bene che serva da base per comprendere come questa operazione possa essere condotta in modo ragionevole.

Infine, la filosofia morale è sempre e solo l'esercizio di una ragione libera e disciplinata. Non è basata sulla religione, e ancora meno sulla rivelazione. La religione civile non suggerisce alternative che competano con essa. Nel ricercare ideali morali più appropriati alla società e alla cultura dell'Atene del quinto secolo di quanto fossero quelli dell'epoca omerica, la filosofia morale greca si è retta fin dall'inizio sulle sue stesse gambe.

### *3. Lo sfondo della filosofia morale moderna*

1. Il mio punto di partenza è, come prima, il contesto storico e culturale. Sono tre, a mio avviso, gli sviluppi storici principali in grado di spiegare la natura della filosofia morale nell'epoca moderna.

Innanzitutto, la Riforma del sedicesimo secolo. È difficile sopravvalutare i suoi effetti sul mondo moderno. Essa ha mandato in pezzi l'unità religiosa del Medioevo e portato al pluralismo delle fedi, dando il via a una serie di conseguenze che si sono fatte sentire per secoli. A sua volta, questo pluralismo ha favorito pluralismi di altro tipo, che già alla fine del diciottesimo secolo avrebbero rappresentato una caratteristica fondamentale e ineliminabile della vita sociale. Come Hegel ha riconosciuto, il pluralismo ha reso possibile la libertà religiosa, un risultato che certamente non era nelle intenzioni né di Lutero né di Calvino. (Si veda *Lineamenti di filosofia del diritto* [*Grundlinien der Philosophie des Rechts*], par. 270 [a conclusione delle lunghe osservazioni che lo costituiscono], tr. ing. pp. 302 sg. [tr. it. pp. 215 sg.].)

Penso, in secondo luogo, allo sviluppo dello stato moderno e della sua amministrazione centrale. Inizialmente, questo stato

moderno fortemente centralizzato era retto da monarchi in possesso di poteri straordinari che cercavano di essere tanto assoluti quanto potevano, e che di conseguenza concedevano una parte del loro potere all'aristocrazia e alle nascenti classi medie solo se erano costretti o lo ritenevano per loro conveniente. Lo sviluppo dello stato ha proceduto in modi e a velocità differenti nei diversi paesi europei. Alla fine del sedicesimo secolo, avevano uno stato centrale piuttosto ben definito l'Inghilterra, la Francia e la Spagna, ma non la Germania e l'Italia, che hanno dovuto attendere fino al diciannovesimo. (La Prussia e l'Austria erano certamente stati forti già nel diciottesimo secolo, ma in conflitto riguardo a quale di essi avrebbe unificato la Germania, una questione risolta, alla fine, da Bismarck, nel 1870.)

E infine, penso allo sviluppo della scienza moderna, iniziato nel diciassettesimo secolo (naturalmente, con radici importanti nel pensiero greco e islamico). Per scienza moderna, intendo lo sviluppo dell'astronomia, che dobbiamo a Copernico e Keplero e alla fisica newtoniana; e inoltre – è bene sottolinearlo – dell'analisi matematica (del calcolo infinitesimale), che dobbiamo a Newton e Leibniz. Senza calcolo infinitesimale, lo sviluppo della fisica non sarebbe stato possibile. Matematica e fisica progrediscono insieme.

Ovviamente, questi tre sviluppi principali influiscono l'uno sull'altro in modi complicati, dando il via a una catena di conseguenze infinita che è impossibile seguire nei dettagli o anche solo capire. (Si pensi, per esempio, al modo in cui il desiderio di avere un erede di Enrico VIII, un monarca assoluto, ha condotto alla Riforma inglese.)

2. Consentitemi ora di richiamare la vostra attenzione sulle differenze con il mondo classico riguardo alla religione. Il cristianesimo medioevale aveva *cinque* importanti caratteristiche che mancavano invece alla religione civile di Atene:

- Era una religione *dotata di autorità*, e questa autorità era istituzionale, grazie al papato, centrale e pressoché assoluta, anche se alcune volte è stata messa in discussione, com'è accaduto nei periodi conciliari del quattordicesimo e quindicesimo secolo.
- Era una religione della *salvezza*, una via alla vita eterna, e la salvezza

richiedeva quella fede vera che la chiesa stessa insegnava. • Era, quindi, una religione *dottrinale*, con un credo che i fedeli erano tenuti a professare. • Era una religione di *chierici*, i soli con l'autorità necessaria a dispensare i mezzi della grazia, a loro volta essenziali, in genere, per la salvezza. • E infine, era una religione *espansionista*, ossia una religione della conversione che non riconosceva alcun limite territoriale alla propria autorità che non coincidesse con i confini del mondo intero. Perciò, diversamente dalla filosofia morale classica, la filosofia morale della Chiesa medioevale non era il risultato del solo esercizio di una ragione libera e disciplinata. Non intendo sostenere che questa filosofia morale fosse inautentica o irragionevole; ma era subordinata all'autorità della Chiesa, e a praticarla erano in larga misura il clero e gli ordini religiosi, con l'obiettivo di rispondere al bisogno pratico della Chiesa di una teologia morale.

La dottrina della Chiesa riteneva, inoltre, che i nostri doveri e i nostri obblighi morali fossero basati sulla legge divina. Lì si considerava conseguenze delle leggi stabilite da quello stesso Dio che crea ciascuno di noi e ci mantiene in vita in ogni momento, e al quale siamo eternamente obbligati. Se si pensa che Dio sia un essere supremamente ragionevole, come faceva Tommaso d'Aquino, allora in queste leggi si vedranno i dettami, o prescrizioni, della ragione divina. In effetti, è proprio grazie al cristianesimo che l'idea di un dettame o imperativo della ragione che specifichi i nostri doveri e i nostri obblighi, fa il suo ingresso nella filosofia morale moderna. Viceversa, se si adotta una prospettiva volontaristica, come hanno fatto Duns Scoto e Ockham, in questi dettami si vedranno le prescrizioni della volontà divina. Troviamo l'una o l'altra di queste due prospettive non solo in Suarez, Bellarmino, Molina, e in altri tardo-scolastici, ma anche in alcuni autori protestanti, come Grotius, Pufendorf e Locke.

Così, nel diciassettesimo secolo, si riteneva in genere che il concetto di obbligo fosse basato sull'idea di diritto naturale o di legge divina. Questa legge ci è consegnata da Dio, il quale possiede un'autorità legittima su di noi in quanto nostro creatore; è un dettame o della ragione divina o della volontà divina, ma in



entrambi i casi ci comanda di conformarci a essa sotto pena di sanzioni. E per quanto tale legge comandi solo ciò che è normalmente buono per noi e per la società umana, non è agendo sulla sua base in quanto legge per il nostro bene che rispettiamo il nostro obbligo, ma piuttosto agendo sulla sua base in quanto legge che è imposta da Dio e in obbedienza alla sua autorità. (Si veda, per esempio, Locke, *Saggio sull'intelletto umano* [*An Essay Concerning Human Understanding*], Libro II, cap. XXVIII, parr. 4-15).

3. La Riforma ha avuto conseguenze di portata straordinaria. Per capire perché, dobbiamo chiederci che cosa voglia dire frammentarsi, per una religione dotata di autorità, salvifica ed espansionista come il cristianesimo medioevale. Un tale processo implica inevitabilmente la comparsa all'interno della stessa società di diverse religioni dotate di autorità e salvifiche in concorrenza tra loro, ciascuna diversa sotto qualche aspetto dalla religione originaria dalla cui frammentazione è nata, ma tutte caratterizzate, almeno per un certo periodo di tempo, da numerosi tratti comuni. Lutero e Calvino erano tanto dogmatici e intolleranti quanto lo era stata la Chiesa. Per chi doveva decidere se diventare protestante o restare cattolico, era un'epoca terribile. Se infatti la religione originaria va in pezzi, quale religione conduce alla salvezza?

Poiché sono importanti soprattutto per la filosofia politica, non parlerò né della controversia sulla tolleranza, una delle origini storiche del liberalismo, né degli sforzi compiuti per dare limiti costituzionali al potere dei sovrani degli stati-nazione, una seconda origine del liberalismo. Ma si tratta di questioni di grande importanza, e dovremmo riconoscerle come tessere essenziali del contesto all'interno del quale molta della filosofia morale di questo periodo è stata elaborata. La Riforma ha dato origine ai violenti scontri delle guerre di religione, un'esperienza che i Greci non hanno vissuto. La questione che essa ha sollevato non era semplicemente quella dei Greci: non riguardava il modo in cui vivere, ma il modo in cui è possibile vivere con persone che professano una religione diversa, anch'essa dotata di autorità e salvifica. Era una domanda nuova, che metteva in discussione la stessa possibilità della società umana sotto quelle condizioni.

#### *4. I problemi della filosofia morale moderna*

1. Al pari della filosofia morale greca, penso, anche la filosofia morale del periodo che ci interessa è stata profondamente influenzata dalla situazione religiosa e culturale all'interno della quale è stata elaborata – in questo caso, la situazione che si è venuta a creare dopo la Riforma. Nel secolo diciottesimo, una delle aspirazioni di molti degli autori più importanti è stabilire una base della conoscenza morale che sia indipendente dall'autorità della Chiesa e accessibile alle persone ordinarie ragionevoli e coscienziose. Realizzato questo obiettivo, il loro intento successivo è sviluppare la serie completa dei concetti e principi appropriati per definire l'autonomia e la responsabilità.<sup>3</sup>

Preciso meglio. Come abbiamo visto, troviamo da un lato la prospettiva tradizionale della Chiesa, secondo la quale, senza rivelazione divina, è impossibile conoscere i principi del giusto e dello sbagliato cui dobbiamo conformarci e che specificano i nostri doveri e i nostri obblighi. Anche ammesso che qualcuno di noi possa farlo, non tutti lo possono, o non tutti possono tenere presenti le conseguenze di quei principi per i casi particolari. È necessario, perciò, che i molti vengano istruiti dai pochi (probabilmente i membri del clero) e che siano indotti a conformarsi ai doveri e agli obblighi con minacce e punizioni. Dall'altro, troviamo la prospettiva più congeniale al fronte radicale del protestantesimo, con la sua idea del sacerdozio di tutti i fedeli e la contestazione di qualsiasi autorità ecclesiastica pretenda di interporre tra Dio e i credenti. Questa prospettiva afferma che i principi e i precetti morali sono accessibili alle persone ragionevoli normali in generale – le diverse scuole spiegano questa accessibilità in modi diversi –, e di conseguenza che ciascuno di noi è pienamente capace di conoscere i propri doveri e obblighi morali, e pienamente capace, inoltre, di essere mosso a conformarsi a essi.

2. All'interno dell'opposizione istituita nel capoverso precedente, è possibile individuare tre diverse questioni.

Primo. L'ordine morale che ci è richiesto deriva da una fonte esterna, o trae origine in qualche modo dalla stessa natura umana

(dalla ragione, dai sentimenti, o da entrambi), nonché dalle richieste poste dalla nostra vita in società?

Secondo. La conoscenza o consapevolezza del modo in cui dobbiamo agire è accessibile in modo diretto solo ad alcuni o a pochi (diciamo, il clero), o lo è a ogni persona che sia normalmente ragionevole e coscienziosa?

Terzo. È qualche motivazione esterna a doverci persuadere o costringere ad adeguarci alle richieste della moralità, o siamo così fatti che è dalla nostra stessa natura che traiamo motivi sufficienti per determinarci ad agire come dovremmo, senza il bisogno di incitamenti esterni?<sup>4</sup>

Naturalmente, i termini che ho ora utilizzato sono sia vaghi sia ambigui. Non è chiaro cosa si debba intendere per “motivazione esterna”, “natura umana”, “persona normalmente ragionevole e coscienziosa” e altre analoghe espressioni. Come avremo modo di vedere, a tempo debito, esaminando i singoli testi, questi termini mutuano il loro significato dal modo in cui sono interpretati o respinti dalle varie tradizioni di filosofia morale elaborate nel corso dell’epoca moderna.

### *Alcune scuole della filosofia morale moderna*

#### LA SCUOLA DEL DIRITTO NATURALE

Francisco Suarez, 1548-1617

*De legibus ac Deo legislatore*, 1612

Hugo Grotius, 1583-1645

*De iure pacis ac belli*, 1625

*Vernünfftige Gedanken von Menschen*, 1672

(*Pensieri ragionevoli sull'uomo*)

Samuel Pufendorf, 1632-1688

*De iure naturae et gentium*, 1672

John Locke, 1632-1704

*An Essay Concerning the Understanding*, 1690

(*Saggio sull'intelletto umano*)

*The reasonableness of Christianity*, 1695

*(La ragionevolezza del cristianesimo)*

#### LA SCUOLA DEL SENSO MORALE

Terzo conte di Shaftesbury, 1671-1713

*An Inquiry Concerning Virtue or Merit*, 1711

*(Ricerca sulla virtù e il merito)*

Francis Hutcheson, 1694-1746

*An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue*,

1725

*(Saggio sull'origine delle nostre idee della bellezza e della virtù)*

Joseph Butler, 1692-1752

*Fifteen Sermons*, 1726

*(Quindici sermoni sulla natura umana)*

David Hume, 1711-1776

*A Treatise of Human Nature*, 1739-1740

*(Trattato sulla natura umana)*

*An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, 1751

*(Ricerca sui principi della morale)*

#### GLI INTUIZIONISTI RAZIONALI

Samuel Clarke, 1675-1729

*A Discourse Concerning the Unchangeable Obligations of Natural Religion*, 1705

*(Discorso sulle leggi immutabili della religione naturale)*

Richard Price, 1723-1791

*A Review of the Principal Questions of Morals*, 1758

*(Un esame dei problemi principali della morale)*

Thomas Reid, 1710-1796

*Essays on the Active Power of the Human Mind*, 1788

*(Saggi sulle facoltà attive della mente umana)*

#### LA TRADIZIONE TEDESCA

Gottfried Wilhelm Leibniz, 1646-1775

*Discours de métaphysique*, 1685

*(Discorso di metafisica)*

*Essais de Theodicée*, 1710

(*Saggi di teodicea*)

Christian Wolff, 1679-1754

*Vernünfftige Gedanken von Menschen Tun und Lassen*, 1720

(*Pensieri ragionevoli sul fare e il non fare degli uomini*)

Christian August Crusius, 1715-1775

*Anweisung vernünfftig zu Leben*, 1774

(*Direttive per vivere ragionevolmente*)

Immanuel Kant, 1724-1804

*Grundlegung*, 1785

(*Fondazione della metafisica dei costumi*)

*Kritik der praktischen Vernunft*, 1788

(*Critica della ragion pratica*)

Georg Friedrich Wilhelm Hegel, 1770-1832

*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 1821

(*Lineamenti di filosofia del diritto*)

Ma qui, concepisco la tradizione della filosofia morale come in se stessa una famiglia di tradizioni, per esempio le tradizioni delle scuole del diritto naturale e del senso morale, o ancora dell'intuizionismo razionale e dell'utilitarismo. A fare di tutte queste tradizioni elementi di una sola tradizione complessiva è il ricorso a un vocabolario e a una terminologia che ciascuna di esse può comprendere. Poiché inoltre l'una risponde a e corregge le posizioni e le argomentazioni dell'altra, i loro scambi possono essere considerati, almeno in una certa misura, come una discussione ragionata che conduce a sviluppi ulteriori.

3. Guardando alle tre domande appena elencate, dovremmo innanzitutto osservare che gli autori dell'epoca da noi considerata concordano, grosso modo, su ciò che è giusto o sbagliato, buono o cattivo. Le differenze che li separano non riguardano il contenuto della moralità, i principi primi dei diritti, dei doveri e degli obblighi che, con il resto, lo costituiscono. Nessuno di loro aveva dubbi sul fatto che la proprietà dovesse essere rispettata; e ciascuno affermava le virtù della fedeltà alle promesse e ai contratti, della sincerità, della beneficenza e della carità, e molto altro ancora. Per loro, il problema non era il contenuto della moralità, ma il suo

fondamento: come possiamo conoscerla ed essere mossi ad agire sulla sua base. Le questioni morali particolari vengono prese in esame per la luce che possono gettare su tali problemi. La scuola del senso morale di Shaftesbury, Butler, e Hutcheson ha proposto una certa risposta; gli intuizionisti razionali Clarke, Price e Reid ne hanno dato una diversa; Leibniz e Crusius, una terza.

Ancora in riferimento alle nostre tre domande, osservo che, per quanto in modi diversi, sia Hume sia Kant sottoscrivono in tutti i casi la seconda alternativa. Ossia, ritengono che l'ordine morale tragga origine in qualche modo dalla stessa natura umana e dalle richieste del nostro vivere insieme all'interno di una società; pensano che la conoscenza o consapevolezza del modo in cui dobbiamo agire sia accessibile in modo diretto a ogni persona che sia normalmente ragionevole e coscienziosa; e infine, ritengono che siamo così fatti che è dalla nostra stessa natura che traiamo motivi sufficienti a determinarci ad agire come dovremmo, senza il bisogno di sanzioni esterne, quanto meno se per sanzioni si intendono le ricompense e punizioni che Dio o lo stato ci elargiscono e comminano. In effetti, sia Hume sia Kant sono agli antipodi rispetto alla prospettiva secondo la quale solo pochi possono avere conoscenza morale e tutti o quasi devono essere indotti a fare ciò che è giusto per mezzo di quelle sanzioni.<sup>5</sup>

## *5. Il rapporto tra religione e scienza*

1. Il rapporto tra scienza moderna da un lato, e cristianesimo e convinzioni morali accettate dall'altro, ha profondamente interessato (seppure in modi diversi) tutti gli autori che studieremo. Ovviamente, per scienza moderna intendo, come ho già detto, la fisica newtoniana. Il problema è come le scoperte di Copernico e Galileo, di Newton, Huygens e altri, debbano essere interpretate in rapporto alla religione e alla morale.

Spinoza, Leibniz e Kant rispondono a questa domanda in modi diversi, ma affrontano un problema comune. Sotto certi aspetti, di questi tre modi, è quello di Spinoza il più radicale: il suo

panteismo accoglie la nuova concezione scientifica e deterministica del mondo conservando al tempo stesso elementi importanti (seppure in una versione eterodossa) di una dottrina religiosa. È una prospettiva che né Leibniz, né Kant possono accettare. Il cosiddetto spinozismo appare loro come qualcosa in cui è importante non cadere, una tradizione da evitare a tutti i costi. (Alla fine del diciassettesimo secolo, anche la prospettiva di Hobbes era considerata da evitare con la medesima cura.) È un rischio che preoccupa in particolare Leibniz, ma secondo alcuni egli non è riuscito a evitare lo spinozismo, e la sua prospettiva ne conterrebbe elementi importanti.

Degli autori che studieremo, Leibniz rappresenta il grande conservatore nel senso migliore del termine. Ossia, egli accetta pienamente l'ortodossia cristiana e la sua prospettiva morale, e si confronta con la nuova scienza del tempo, che conosce a fondo – fino a contribuire, in effetti, al suo sviluppo – e che utilizza nella sua teologia filosofica. È un grande conservatore nel modo in cui lo è stato Tommaso d'Aquino nel tredicesimo secolo: Tommaso d'Aquino si è confrontato con il nuovo aristotelismo e lo ha messo al servizio dei suoi obiettivi e dei suoi scopi nella straordinaria *Summa theologiae*, la sua riformulazione della teologia cristiana. Allo stesso modo, Leibniz introduce la scienza moderna nella teologia filosofica tradizionale; e all'interno di questo schema allargato e rivisto, cerca di risolvere tutti i problemi ancora aperti. Così, per esempio, utilizza la nuova scienza nella definizione della verità, nella distinzione tra verità necessarie e contingenti, nella trattazione della volontà libera e della prescienza di Dio, e, ancora, nella difesa della giustizia di Dio della *Teodicea*. Dal nostro punto di vista, la filosofia morale di Leibniz – il suo perfezionismo metafisico, come lo definirò – è meno originale delle altre, ma essa rappresenta nondimeno una dottrina importante, e particolarmente istruttiva nel confronto con Hume e Kant.

2. Può sembrare che Hume rappresenti un'eccezione rispetto all'idea che i nostri autori si occupino del rapporto tra scienza moderna e religione. Ora, è vero che, diversamente dagli altri, Hume cerca di sbrigarsela interamente senza il Dio della religione.

Hume crede nell'Autore della natura; ma il suo Autore non è il Dio del cristianesimo, non è destinatario di preghiere o oggetto di venerazione. Spinoza, al contrario, ha presentato la propria prospettiva come una forma di panteismo – ossia, una prospettiva indubitabilmente religiosa, se pure lontana, e profondamente, dall'ortodossia cristiana ed ebraica. Ma Hume fa a meno del Dio della religione del tutto, e lo fa senza lamentarsene o denunciare alcun senso di perdita. Che Hume non senta il minimo bisogno di religione è una sua caratteristica peculiare; non solo: egli è anche persuaso che la fede religiosa sia più dannosa che benefica, che eserciti un'influenza corrompente sulla filosofia e un influsso negativo sul nostro carattere morale. Uno dei motivi per i quali la filosofia può esserci utile è che tende a placare i nostri sentimenti e a tenerci lontani da quelle opinioni stravaganti che perturbano il corso delle nostre inclinazioni naturali. Scrive Hume: "Generalmente parlando, gli errori della religione sono pericolosi, quelli della filosofia sono soltanto ridicoli" (*T*, p. 272 [tr. it. p. 283] [verso la fine dell'ultimo paragrafo del Libro I]).

Nella *Ricerca sui principi della morale*, troviamo un passo sulle virtù cristiane di particolare durezza. Hume ha appena sostenuto che, nella nostra vita comune, ogni qualità che sia o utile o piacevole per noi o per gli altri viene riconosciuta come un aspetto del merito personale, o buon carattere. Nessun'altra qualità verrà considerata virtuosa "laddove l'uomo giudichi delle cose con la sua ragione naturale priva di pregiudizi, all'infuori delle ingannevoli spiegazioni fornite dalla superstizione e dalla falsa religione". Egli elenca quindi quelle che chiama "virtù monacali": "Il celibato, il digiuno, la penitenza, la mortificazione, l'abnegazione, l'umiltà, il silenzio [e] la solitudine". Sono virtù che le persone di buon senso respingono, dice Hume. Esse non servono, infatti, alcuno scopo: non promuovono la fortuna di alcuno nel mondo, né ci fanno membri della società migliori; non ci rendono più piacevoli alla compagnia degli altri, né aumentano la nostra capacità di godere di noi stessi. Le virtù monacali sono in realtà dei vizi. Hume perciò conclude: "Un malinconico e scervellato fanatico, dopo la morte, può trovare un posto nel calendario; ma, da vivo, non sarà mai



accolto nell'intimità e nella compagnia se non di coloro che sono pazzi e malinconici come lui" (E, II, p. 270 [tr. it. p. 342]).

L'idea che propongo è questa: per quanto la prospettiva di Hume appaia completamente non religiosa (nel senso tradizionale), di questo suo carattere non religioso egli è costantemente consapevole. Nella Scozia calvinista, non poteva essere altrimenti; che il suo lavoro si opponga alla cultura circostante è qualcosa di cui Hume ha sempre piena consapevolezza. Da questo punto di vista, la sua prospettiva è intenzionalmente secolare. Cresciuto in una famiglia calvinista della piccola nobiltà terriera, in età giovanissima (forse dodici anni) ha respinto la religione in cui era stato formato: anche questa è una soluzione al problema dell'epoca.

3. A sostegno di quanto sono venuto dicendo, vi invito a tenere presente che oggi ci capita assai spesso, di fronte ai disaccordi profondi e alla grande varietà di opinioni della nostra società democratica e pluralistica, di sentire il bisogno delle riflessioni prodotte dalla filosofia morale. I nostri disaccordi si estendono alla sfera politica, una sfera cui partecipiamo votando su legislazioni che incidono sulla vita di tutti. Il nostro compito è trovare ed elaborare una qualche base pubblica su cui fondare un'intesa reciproca condivisa. Ma non è questo il modo in cui Hume vede il problema (e neppure, per quel che importa, quello di Kant).

Hume non è scettico nel campo della morale perché è colpito dalla diversità dei giudizi morali che il genere umano pronuncia. Come ho già sostenuto, egli crede che, in modo più o meno naturale, le persone condividano gli stessi giudizi morali e considerino come virtù o come vizi le medesime qualità del carattere; sono semmai gli entusiasmi della religione e della superstizione a generare differenze, per non parlare della corruzione del potere politico. Né lo scetticismo morale di Hume è basato su un presunto contrasto tra giudizi morali e giudizi della scienza. La sua non è una prospettiva analoga a quelle tipicamente contemporanee (spesso positivistiche) secondo le quali la scienza è razionale e basata su prove solide, mentre la morale sarebbe non razionale (o anche irrazionale) e nulla più che una semplice

espressione di sentimenti e interessi. Certo, Hume pensa (come vedremo) che le distinzioni morali non siano basate sulla ragione, e in una delle sue osservazioni più celebri, provocatorie ed estremistiche, afferma che “la ragione è, e deve solo essere, schiava delle passioni” (*T*, p. 415 [tr. it. p. 436]). Ma a suo avviso, vale qualcosa di analogo anche per la scienza: il suo scetticismo si estende alla ragione, all’intelletto, e ai sensi. Il suo scetticismo morale è un aspetto di quello che chiamerò il suo fideismo della natura.

Ora, come osserverò brevemente la prossima volta, Hume ritiene che, procedendo da soli, non moderati dall’abitudine e dall’immaginazione – ossia, dai principi positivi della nostra natura –, la ragione e l’intelletto si autodistruggano. Ci risulterebbe impossibile vivere in conformità con lo scetticismo che ne consegue; ma, fortunatamente, quando lasciamo i nostri studi, torniamo ad agire inevitabilmente sulla base delle credenze naturali che l’abitudine e l’immaginazione generano in noi. Ora, se Hume prosegue nelle proprie riflessioni scettiche – vale a dire, fa filosofia – è perché, quando lasciamo i nostri studi, non *tutte* le nostre credenze ritornano. In particolare, non ritornano i nostri fanatismi e superstizioni (le nostre convinzioni religiose tradizionali); e di conseguenza siamo moralmente migliori e più felici. Il punto, perciò, è che lo scetticismo di Hume, del quale quello morale è solo un aspetto, rimanda a uno scetticismo che è la caratteristica di un modo di vivere – un modo di vivere che Hume, in maniera piuttosto esplicita, oppone a quello della religione tradizionale. Dunque, Hume non si limita a lasciare questa religione: ha anche un modo di vita con il quale sostituirla, e che, a quanto sembra, non ha mai ricusato. Potremmo anzi dire che esso ha fatto al caso suo perfettamente.

## 6. *Kant sulla scienza e la religione*

1. Perciò, come Spinoza, anche Hume dà una soluzione radicale al problema del rapporto tra scienza moderna da un lato, e

religione tradizionale e convinzioni morali accettate dall'altro. È una soluzione che Kant non può accettare più di quanto possa accogliere quella di Spinoza. E tuttavia, riguardo ai punti su cui mi sono ora soffermato a proposito di Hume, le posizioni di Kant e del filosofo scozzese appaiono piuttosto vicine. Neppure Kant è turbato dalla varietà e dai conflitti tra i nostri giudizi morali; egli suppone che quella da lui chiamata "comune ragione umana" (*gemein Menschenvernunft*), la ragione che noi tutti condividiamo, giudichi approssimativamente nello stesso modo; è possibile che neppure il filosofo formuli principi (moralì) diversi da quelli della ragione umana ordinaria (*Gr* I, 20 [p. 415; tr. it. p. 37]; *KP* V, p. 404 [tr. it. pp. 199-120]).

E di nuovo come Hume, anche Kant ritiene che la scienza e la morale stiano su un piano di parità: se per Hume comportano entrambe forme di sensazioni e sentimenti, per Kant sono entrambe forme della ragione, la prima della ragione teoretica, e la seconda della ragione (pura) pratica. Ovviamente, il suo è un approccio diametralmente opposto a quello di Hume e del suo scetticismo; ma il punto è che, diversamente dalle prospettive contemporanee per le quali la scienza è razionale e la morale no (si pensi, per esempio, al positivismo logico di Vienna), come Hume, neppure Kant eleva la scienza a detrimento della riflessione e del giudizio morale. Naturalmente, il modo di Kant di riconciliare la scienza con la religione tradizionale e le convinzioni morali accettate è profondamente diverso da quello di Hume. Troviamo i suoi tentativi di soluzione nelle tre *Critiche* e in diversi altri testi di filosofia morale. Non cercherò di presentarli oggi stesso. Mi limiterò a proporre alcune osservazioni sui tre temi della filosofia morale di Kant che studieremo più avanti.

2. Come innanzitutto avrete modo di vedere, il nostro punto di partenza sarà l'imperativo categorico nella versione presentata dalla *Fondazione della metafisica dei costumi*. E tuttavia, questa breve opera non è che la prima parte del nostro studio di Kant. Ora, è certamente vero che la *Fondazione* è importante, ma essa non può darci una presentazione adeguata della dottrina morale di Kant nel suo complesso. Quello che può fare è darci una trattazione analitica

ragionevolmente esauriente della legge morale, cosa che fa sviluppando il “concetto di moralità” che è implicito nei giudizi morali del senso comune. Come dice Kant (*Gr II*, 90 [p. 445; tr. it.p. 125]), la Sezione II della *Fondazione* è, come la Sezione I, “puramente analitica”. Kant intende ribadire, con queste parole, che resta ancora da dimostrare che la legge morale ha “realtà oggettiva”: ossia, che non si tratta di un *semplice* concetto, ma che può effettivamente applicarsi a noi e di fatto lo fa. Nella Sezione III della *Fondazione*, Kant cerca di procedere a questa dimostrazione; ma ritengo che più tardi egli abbandoni il genere di argomentazione che ha tentato in questa parte, e che la sostituisca nella seconda *Critica* con la dottrina del fatto della ragione: è questo fatto a dimostrare che la legge morale ha realtà oggettiva. In cosa questo fatto consista è il nostro secondo argomento.

Il terzo tema, quello della fede pratica, può essere spiegato, seppure approssimativamente, nel modo seguente. Kant si occupa sempre della ragione umana come di una forma di autocoscienza: nella prima *Critica*, l'autocoscienza di un soggetto umano che acquisisce conoscenza di oggetti dati e indaga sull'ordine della natura; nella seconda *Critica*, l'autocoscienza di un soggetto umano che delibera e agisce per produrre oggetti in conformità con una concezione di questi stessi oggetti. Kant ritiene che, oltre a spiegare analiticamente il contenuto della legge morale e a dimostrare la sua realtà oggettiva, si debbano anche esaminare certe credenze intimamente connesse con l'agire sulla sua base, credenze che sono necessarie a sostenere la nostra devozione a essa. In certi luoghi della seconda *Critica*, Kant definisce queste credenze postulati, i quali sono tre: della libertà, di Dio, e dell'immortalità. La natura di queste credenze e il modo in cui Kant concepisce la loro essenzialità per la nostra autocoscienza morale rappresentano una parte del nostro terzo argomento.

L'altra parte di questo terzo tema è quella dell'“unità della ragione” e del “primato del pratico” nella costituzione della ragione. Dovremo capire, cioè, come il punto di vista teoretico e il punto di vista pratico si accordino l'un l'altro, e come le richieste legittime di queste due forme di ragione si compongano in un modo

ragionevole (e ovviamente coerente). La tesi di Kant è che al fondo vi sia una sola ragione, la quale si traduce in idee e principi diversi a seconda della sua applicazione: se alla conoscenza di oggetti dati, o alla produzione di oggetti in conformità con una concezione di questi stessi oggetti (*Gr* Pref., 11 [p. 391; tr. it. p. 11]; *KP* V, p. 119 sgg. [tr. it. pp. 263-267]). È la dottrina dell'unità della ragione. Un aspetto di questa unità è il primato del pratico: la sua analisi conduce all'idea della filosofia come difesa. Al pari di Leibniz, anche Kant desidera riconciliare scienza e fede pratica – difendere ciascuna dall'altra.

In conclusione, spero di riuscire, così, a considerare tutte e tre le parti principali della filosofia morale di Kant, e a esaminare come il punto di vista della ragione pratica si connetta con il punto di vista della ragione teoretica per dare una concezione coerente della ragione nel suo insieme. Sono persuaso che, concentrandosi eccessivamente sulla *Fondazione*, non si riesca a riconoscere l'importanza per la prospettiva di Kant di queste più ampie questioni; e nel nostro studio di esse, i dettagli esatti dell'imperativo categorico non hanno grande rilievo. Se la trattazione di questo imperativo soddisfa certe condizioni, la si può utilizzare anche per illustrare la dottrina del Fatto della Ragione, l'Unità della Ragione e il Primato del Pratico, tre questioni che ci conducono al centro della filosofia critica di Kant nel suo complesso.

## 7. *Sullo studio dei testi classici*

1. Se a) pensassimo che la filosofia è individuata da una famiglia più o meno stabile di problemi o questioni (senza escludere che se ne possano con il tempo aggiungere altri); se b) concordassimo sui criteri in base ai quali decidere quando la soluzione di questi problemi è soddisfacente; e se c) fossimo persuasi che la nostra capacità di risolvere questi problemi compia nel tempo continui progressi, allora avremmo ben poco interesse, dal punto di vista filosofico, per la storia della filosofia. Ho detto

“interesse dal punto di vista filosofico” perché nulla esclude che a interessarci possa essere la conoscenza delle figure più eccelse della riflessione filosofica, proprio come ai matematici interessa conoscere Gauss e Riemann, e ai fisici Newton e Einstein. Ma non ci rivolgeremmo allo studio di queste figure nella convinzione che esso possa aiutarci nella soluzione dei nostri problemi, anche se forse non lo escluderemmo in modo assoluto. Continueremmo a frequentare la storia della nostra materia per celebrare i suoi progressi e trovare il coraggio di proseguire nei nostri sforzi. Onoreremmo gli autori che hanno maggiormente contribuito a questi suoi avanzamenti, trovando in questo una delle condizioni essenziali per sostenere e promuovere la filosofia in quanto impresa collettiva in continuo sviluppo. E tuttavia, a nulla di tutto questo attribuiremmo un'importanza decisiva per la nostra riflessione filosofica in quanto tale.

Sennonché, l'idea che la filosofia sia individuata da una famiglia di problemi che è fissa, che vi siano criteri condivisi per decidere quando questi problemi hanno trovato soluzione, e che sia facile concordare sui progressi compiuti e capire quando la dottrina cui si è giunti è sufficientemente ben definita, è essa stessa in discussione. Da un lato, anche ammesso che esista una famiglia più o meno stabile di problemi e risposte filosofiche – individuati grosso modo dai suoi argomenti principali –, resta il fatto che questi problemi e le loro risposte assumeranno forme diverse a seconda dello schema generale di pensiero all'interno del quale ciascun autore li affronta. Questo schema di pensiero impone requisiti suoi propri sulle soluzioni accettabili della serie dei problemi che presumiamo costanti, e perciò è assai improbabile che vi siano criteri condivisi in base ai quali verificare i progressi compiuti. Non ve ne saranno, quanto meno, finché gli schemi della riflessione filosofica resteranno diversi, come oggi è il caso. Perciò, uno dei vantaggi dello studio dei testi classici – e del tentativo di dare un senso alla prospettiva dell'autore considerato nel suo insieme – è che attraverso di esso giungiamo a capire come le questioni filosofiche possano assumere una forma diversa a seconda dello schema di pensiero all'interno del quale sono sollevate, come

ne siano in effetti plasmate. E questo è illuminante non solo in se stesso, rivelandoci le diverse forme di pensiero filosofico, ma anche perché ci induce a considerare per contrasto il nostro stesso schema di pensiero, forse ancora solo implicito e non articolato, all'interno del quale ci poniamo le nostre domande. Questa autochiarificazione ci aiuta a decidere quali questioni desideriamo effettivamente affrontare, quali possiamo ragionevolmente aspettarci di risolvere, e molto altro ancora.

2. È difficile presentare questi argomenti in modo sensato quando il discorso è così generale ed è impossibile illustrare le proprie tesi con esempi dettagliati. Per il momento, perciò, non lo farò. Via via che procederemo, potremo vedere in modo relativamente approfondito come lo schema di pensiero di sfondo di ciascun autore e i suoi obiettivi fondamentali incidano non solo sul modo in cui le questioni sono poste, ma anche sulle ragioni per affrontare innanzitutto quelle questioni. Come ho già sostenuto, le ragioni che hanno spinto Hume, Leibniz e Kant a occuparsi di filosofia morale sono piuttosto lontane dalle nostre. Ma per dimostrarlo in modo convincente, è necessario entrare nei dettagli, cosa che ora non posso fare.

Un ultimo avvertimento: di ciascuno degli autori che ci accingiamo a studiare, cercherò di suggerire un'interpretazione generale. Ovviamente, farò del mio meglio, ma per il momento non penso che le mie interpretazioni siano palesemente corrette; è senza dubbio possibile che vi siano interpretazioni alternative, e alcune di esse saranno quasi certamente più soddisfacenti della mia. Il problema è che non so quali siano. Un aspetto della natura straordinaria delle opere che studieremo è la profondità e varietà dei modi in cui possono parlarci. Non voglio fare niente che interferisca con questa loro capacità. Perciò, se presento un'interpretazione, è non solo per illuminare lo schema di pensiero di sfondo dei vari autori, ma anche per incoraggiarvi a elaborare un'interpretazione migliore, un'interpretazione che sia capace di tener conto di un numero di aspetti del testo maggiore, e di cogliere il senso dell'insieme in modo più pieno.

<sup>1</sup> Henry Sidgwick, *Methods of Ethics*, London 1907<sup>7</sup>, pp. 105-106 (tr. it. *I metodi dell'etica*, Il Saggiatore, Milano 1995, p. 141).

<sup>2</sup> Terence Irwin, *Classical Thought*, Oxford University Press, Oxford 1989, p.138.

<sup>3</sup> Insisto sul protestantesimo perché sono protestanti quasi tutti gli autori più influenti. Innanzitutto, lo sono i filosofi che hanno giocato il ruolo più importante nell'elaborazione dell'idea di diritto naturale – Grotius e Pufendorf, Hobbes e Locke. Crusius e Kant sono pietisti, ed Hegel si professa luterano, sebbene lo sia stato in una forma senza dubbio piuttosto eterodossa. Tenuto conto della Riforma inglese, presumiamo fossero protestanti (quanto meno nella loro educazione) anche gli autori inglesi della scuola del senso morale – Shaftesbury, Butler e Hutcheson, Hume e Smith –, e gli intuizionisti razionali – Clarke, Price e Reid. Naturalmente, anche la Chiesa cattolica continua a fare filosofia morale, ma in questo periodo sono soprattutto i chierici eruditi – per esempio, Suarez, Bellarmino e Molina – a occuparsene. Nella forma della casistica, è rivolta in definitiva esclusivamente ad altri preti, e in particolare ai confessori o consiglieri. È un tipo di lavoro molto pratico, non destinato ai laici se non in quanto componente della loro formazione dottrinale.

<sup>4</sup> Per i due ultimi capoversi, ho seguito J.B. Schneewind, *Moral Philosophy from Montaigne to Kant: An Anthology*, Cambridge University Press, Cambridge 1990, introduzione al vol. I, p. 18.

<sup>5</sup> Schneewind sostiene questa tesi a proposito di Kant (ivi, p. 29), ma a mio avviso vale altrettanto anche per Hume.



*Hume*

# HUME I

## La moralità psicologizzata e le passioni

### 1. *Lo sfondo: scetticismo e fideismo della natura*

1. Non dirò molto sulla vita di Hume. È nato nel 1711, e morto nel 1776, l'anno della Dichiarazione di indipendenza e della prima pubblicazione di *La ricchezza delle nazioni* (*The Wealth of Nations*) di Adam Smith. Proveniva da una famiglia scozzese della piccola nobiltà terriera, e la sua città natale è Berwickshire, proprio sul confine tra la Scozia e la costa orientale dell'Inghilterra. È stato precoce da ogni punto di vista. Istruito a casa nell'infanzia, a dodici anni inizia a frequentare l'Università di Edimburgo, che lascia a quattordici o quindici anni senza aver conseguito la laurea, cosa che allora era piuttosto abituale. Con questo, ha termine la sua istruzione formale. La famiglia desiderava che si dedicasse all'avvocatura o alla magistratura, ma a diciotto anni, nel 1729, rinuncia a ogni progetto di questo genere e comincia a lavorare a quello che sarebbe diventato il *Trattato sulla natura umana*.

Hume sostiene di aver pensato a quest'opera prima ancora di lasciare l'università, nel 1726, all'età di quindici anni, di averla progettata prima dei ventuno, nel 1732, e di averla realizzata non ancora venticinquenne, nel 1736. Queste date non sono probabilmente in tutto esatte, ma restano ugualmente straordinarie. Hume ha effettivamente scritto il *Trattato* tra il 1736 e il 1737, a La Flèche, nella regione dell'Angiò, dopo un anno, il 1735, trascorso a Reims, in Francia. Tornato in Inghilterra alla fine del 1737, dedica quello successivo o poco più ad alcune revisioni. Sono fatti straordinari che lasciano senza parole. (I volumi I e II sono

apparso nel 1739; il III nel 1740.)

2. Come è accaduto per altri filosofi importanti, Hume non si è rivelato di facile interpretazione, e nel corso del tempo lo si è letto in modi profondamente diversi. Nella seconda parte del diciannovesimo secolo, Green e Bradley (due esponenti dell'idealismo inglese) hanno aperto la strada (sulle orme dei critici scozzesi di Hume del diciottesimo secolo, Reid e Beattie) a un'interpretazione che fa di Hume uno scettico radicale e vede nelle sue concezioni la *reductio ad absurdum* dell'empirismo. All'inizio del ventesimo secolo, i positivisti logici del Circolo di Vienna (tra cui Schlick e Carnap) hanno eletto Hume a loro grande predecessore, mentre Kemp Smith, nel suo studio *The Philosophy of David Hume* (1941), uno studio molto importante e che ha dato un contributo duraturo all'interpretazione del filosofo scozzese, ha portato in primo piano, non lo scetticismo di Hume, che anzi passa sullo sfondo, ma il suo naturalismo psicologico.

Più di recente, diversi autori, tra cui Burnyeat e Fogelin, hanno cercato di ridare alla bilancia un certo equilibrio e di proporre un'interpretazione che insista tanto sullo scetticismo quanto sul naturalismo, considerandoli, in effetti, come elementi complementari e operanti in tandem. Poiché nel testo di Hume il naturalismo è non meno importante dello scetticismo, un'interpretazione che sia in grado di farli procedere insieme è, a parità di altre condizioni, da preferire. Oggi, il mio punto di partenza sarà un breve schizzo di questo tipo di interpretazione.<sup>1</sup> Per ragioni che si chiariranno man mano che procederemo, talvolta mi riferirò alla prospettiva che ne risulta come al fideismo della natura di Hume.

3. Consentitemi di iniziare con una distinzione tra tipi diversi di scetticismo, nel modo seguente. In tutti i casi, il significato e senso di ciascun tipo è dato in parte dal contrasto:<sup>2</sup>

a) scetticismo teoretico contro scetticismo normativo, b) scetticismo epistemologico contro scetticismo concettuale. Mi spiego: lo scetticismo teoretico mette in discussione, in considerazione di ragioni di tipo diverso, la solidità o base di alcuni schemi di credenze o sistemi di pensiero. Lo scetticismo radicale

sostiene che le credenze in questione mancano di qualsiasi sostegno ragionato, che sono del tutto infondate. Lo scetticismo moderato afferma che il loro fondamento è meno solido di quanto in genere si creda. Di contro, lo scetticismo normativo (accolto forse sulla base dello scetticismo teoretico, ma anche sulla scorta di ragioni diverse) ci invita o a sospendere ogni nostra credenza, o, più moderatamente, a prestar fede a quelle credenze in misura minore di quanto in genere facciamo. Una persona che segua una qualche forma di scetticismo normativo è uno scettico praticante.

Lo scetticismo epistemologico accetta di considerare un certo schema di credenze come dotato di significato e intelligibile ma mette in discussione le basi e ragioni a sostegno di queste credenze. Lo scetticismo concettuale nega che siano dotate di significato e intelligibili. (In certi luoghi Hume esprime una posizione di scetticismo concettuale nei confronti di determinati concetti – si veda quanto egli sostiene a proposito della sostanza, degli attributi, e delle qualità primarie e secondarie – ed è fondamentale per questa ragione che il Circolo di Vienna ha visto in lui un predecessore.) Per chiarire: lo scetticismo di Hume sull'induzione è epistemologico; Hume non dubita che le inferenze induttive siano dotate di significato. Allo stesso modo, è possibile che le argomentazioni della sua teologia filosofica mandino all'aria le prove tradizionali dell'esistenza di Dio, ma Hume non pensa che l'idea di Dio sia così poco intelligibile che non valga la pena di esaminare i meriti di quelle prove. La sua idea è che le prove a sostegno del Dio della religione (in quanto opposte alle prove a sostegno dell'Autore della natura) siano trascurabili, ma la questione non perde per questo di senso.

4. Alla luce di queste distinzioni, consentitemi di formulare le tesi seguenti. Hume sembra affermare uno scetticismo teoretico ed epistemologico che è radicale, in nulla mitigato: è il suo pirronismo. Solo le nostre impressioni e idee immediate sono immuni dal dubbio. Il suo scetticismo normativo è, al contrario, moderato: è una tesi che discende dal suo naturalismo psicologico che non sia in nostro potere controllare le nostre credenze con atti della mente e della volontà; a determinare causalmente queste nostre credenze

sono, infatti, in larga misura altre forze della nostra natura. Hume ci esorta a cercare di sospendere le nostre credenze solo quando tali credenze tendono a spingersi al di là di quelle generate dalle inclinazioni naturali che egli chiama abitudine e immaginazione (dove per abitudine si deve intendere, in molti casi, le leggi dell'associazione delle idee). Solo le credenze che vanno al di là di queste possono essere scalzate dalla riflessione scettica. La cosa cruciale, per Hume, è che le credenze che si spingono al di là dell'abitudine e dell'immaginazione non siano rinvigorite – non si ripropongano – quando lasciamo i nostri studi e torniamo alla vita sociale quotidiana. Se sarà così, potremo scoprirci purificati da quegli entusiasmi religiosi che corrompono la nostra ragione e sostengono le virtù monacali che ci rendono inadatti alla vita sociale.

Questa sintetica trattazione ci dà un'idea del modo in cui il radicale e non mitigato scetticismo teoretico ed epistemologico di Hume operi in tandem con il suo naturalismo psicologico nel suo fideismo della natura. Il fatto che questo scetticismo, non importa se corretto o meno nel suo procedere, non possa essere sostenuto se non da una riflessione filosofica solitaria, e comunque non per lungo tempo, ci rivela che, nella maggioranza delle altre occasioni, sono forze psicologiche diverse, come l'abitudine e l'immaginazione, a regolare le nostre credenze e la nostra condotta quotidiane (*E*, sez. IV, capoverso 8 [tr. it. pp. 42-43]; *T*, p. 183 [tr. it. p. 197]). Ma, come ho osservato, Hume ritiene che questo scetticismo radicale abbia un effetto salutare sul nostro carattere morale, che ci consenta di vivere pacificamente in società e di accettare senza rassegnazione o lamenti le condizioni della vita umana – nonostante la finitudine e la precarietà della nostra esistenza. Il risultato finale di questa sorta di pellegrinaggio filosofico è un individuo che condivide le credenze delle persone ordinarie sulle faccende quotidiane, ma che, nell'andare al di là di queste faccende, procede con circospezione sotto la guida della probabilità e del peso delle prove. Riguardo alle questioni al di là dell'esperienza, la credenza è sospesa.

È importante osservare, in questo contesto, che Hume non

presenta questa prospettiva come il risultato di un'argomentazione ragionata. È piuttosto il risultato dell'interazione psicologica di due tipi di forze: la forza delle sue riflessioni filosofiche scettiche, e la forza delle sue inclinazioni psicologiche naturali, l'abitudine e l'immaginazione. Hume non difende perciò la sua prospettiva invocando la ragione: piuttosto, abbiamo di fronte la sua felice accettazione di ciò che deriva dal bilanciarsi delle sue riflessioni filosofiche con le inclinazioni psicologiche della sua natura. Questo atteggiamento di base guida la sua vita e regola il suo sguardo sulla società e il mondo. Ed è questo stesso atteggiamento a indurmi a riferirmi alla sua prospettiva come a un fideismo della natura. (Si veda *T*, pp. 179, 183, 184, 187 [tr. it. pp. 193, 197, 198, 201].)

## *2. La classificazione delle passioni*

1. Queste poche osservazioni di sfondo possono bastare per delineare il modo in cui lo scetticismo e il naturalismo psicologico di Hume operano in tandem. Passo ora alla sua filosofia morale. Hume procede cercando di dimostrare che la ragione da sola non può essere un motivo che influenzi la nostra condotta; il suo ruolo è piuttosto solamente secondario, e consiste nel correggere le credenze false e nell'identificare mezzi efficaci per fini dati (*T*, Libro II, Parte III, Sez. III [tr. it. pp. 433-439]). Egli cerca quindi di dimostrare che non è la ragione la base (epistemologica) delle distinzioni morali, bensì il senso morale (in *T*, Libro III, Parte I). Per fondare queste tesi, propone diverse argomentazioni brevi e folgoranti. Rimando l'analisi di queste argomentazioni alla quarta e quinta lezione su Hume. Oggi, prendo in esame quella che chiamerò la sua posizione ufficiale sulla deliberazione razionale (in *T*, Libro II, Parte III, Sez. III), a proposito della quale sollevorò alcune questioni che approfondiremo la prossima volta. Se, infatti, è vero che lo scetticismo di Hume appare, nella sua posizione ufficiale, radicale e in nulla mitigato riguardo alla ragione, dobbiamo chiederci in che misura le cose stiano effettivamente così, e come esattamente egli caratterizzi la deliberazione

razionale.

2. Inizio con la classificazione delle passioni proposta da Hume. Nelle prime pagine del *Trattato* (pp. 1-8 [tr. it. pp. 13-19]; ma si veda anche più avanti, a pp. 275 sgg. [tr. it. pp. 289 sgg.]), Hume classifica gli elementi dell'esperienza, che chiama "percezioni", nel modo seguente:



Hume sostiene che le impressioni sia di sensazione che di riflessione ci colpiscono con più forza e violenza di quanto facciano le idee che derivano da esse; rispetto alle idee, le impressioni sono sia precedenti, sia più vivaci e vivide.

E tuttavia, le impressioni di riflessione possono derivare dalle impressioni di sensazione indirettamente, per il tramite di idee. Hume propone la spiegazione seguente (*T*, pp. 7 sg. [tr. it. p. 19]): un'impressione di sensazione, diciamo di un piacere o di un dolore, dà origine a un'idea di piacere o dolore corrispondente, la quale è "una copia [che] resta nella mente" (*T*, p. 8 [tr. it. p. 19]). A sua volta, questa idea di un piacere o un dolore, tornando a operare sull'anima (come dice Hume), produce un'impressione di riflessione nuova, un'impressione riflessiva, a seconda dei casi, di un desiderio o un'avversione, di una speranza o una paura. A loro volta, le impressioni di riflessione possono essere riprodotte dalla memoria o dall'immaginazione, e in tal modo dare origine a idee ulteriori. Le impressioni di riflessione sono precedenti alle idee che derivano da esse, ma successive alle impressioni di sensazione da cui è possibile siano indirettamente derivate per il tramite di un'idea di piacere o dolore, a sua volta nata da un'impressione di piacere o dolore precedente (*T*, p. 8 [tr. it. p. 19]). Perciò, tutte le idee hanno origine da impressioni di sensazione antecedenti in

qualche luogo sullo fondo; e lo stesso vale per le impressioni di riflessione, le quali derivano da piaceri e dolori. Ma a interessare Hume non è la filosofia naturale – la meccanica e l'astronomia –, bensì la filosofia morale insieme alla scienza della natura umana (si veda l'introduzione al *Treatise*, pp. XVII-XIX [tr. it. pp. 6-10]). E poiché “l'esame delle sensazioni spetta piuttosto all'anatomia e alla filosofia naturale che a quella morale” (*T*, p. 8 [tr. it. 19]), è sulle impressioni di riflessione (le passioni, i desideri e le emozioni) che l'attenzione di Hume si concentra (*T*, p. 8 [tr. it. p. 20]).

3. In *T*, Libro II, Parte I, Sezione I, Hume propone una classificazione delle impressioni di riflessione, la quale comprende le passioni. Le suddivisioni operate non sono del tutto chiare, ma credo che lo schema seguente corrisponda alle intenzioni di Hume.

Per prima cosa, Hume distingue le passioni a seconda del modo in cui sorgono. La classificazione che si ottiene è la seguente:

*I) Passioni dirette*: sono le passioni che derivano direttamente dal piacere o dolore, o dal bene o male. In molti casi, Hume sembra identificare la coppia piacere-dolore con la coppia bene-male (*T*, pp. 276, 399, 438, e più esplicitamente 439 [tr. it. pp. 290, 419, 460 e 461]). *II) Passioni indirette*: sono passioni che traggono origine dal piacere e dolore ma che richiedono condizioni più complesse, e in particolare ciò che Hume definisce “questa duplice relazione di idee e impressioni” (*T*, p. 286 [tr. it. p. 301]). Sono esempi di passioni indirette l'orgoglio e l'umiltà, l'ambizione, la vanità, l'amore e l'odio, nonché l'invidia, la pietà e la malignità (*T*, p. 276 [tr. it. p. 291]). *III) Passioni originarie* (istinti impressi): queste passioni non derivano dal piacere o dolore né direttamente né indirettamente, ma producono piacere o dolore (o bene o male) quando si agisce in base a esse (*T*, p. 439 [tr. it. pp. 461-462]). In secondo luogo, Hume distingue le passioni in base alla loro turbolenza e intensità (*T*, p. 276 [tr. it. p. 290]). È una distinzione che Hume non considera molto precisa: il grado di turbolenza varia ampiamente anche tra passioni del medesimo tipo, e la sovrapposizione è estesa. Ma possiamo ugualmente distinguere tra:

*I) passioni calme* (*T*, pp. 276, 417 sgg., 437 sg. [tr. it. pp. 290, 438 sgg., 459 sg.]), e *II) passioni violente* (*ibid.*) La terza e ultima



distinzione divide le passioni in *forti* e *deboli* (T, p. 419 [tr. it. p. 440]). È una distinzione che rinvia all'influenza (causale) che una passione esercita. Riguardo a tale distinzione, una tesi centrale di Hume afferma che certe passioni calme possono essere anche forti, ossia esercitare un'influenza stabile sulle nostre deliberazioni e la nostra condotta, e in tal modo controllarle. È una possibilità che vale, in particolare, per l'importantissima passione secondaria che Hume chiama "il generale appetito del bene e l'avversione per il male" (T, p. 417 [tr. it. p. 438]). Come vedremo, è perché questa e altre passioni calme possono essere forti che supponiamo erroneamente di agire, non in base a esse, ma della (sola) ragione. Scambiamo l'influenza calma, stabile ed efficace di queste passioni sulla nostra condotta per l'operare della ragione (T, pp. 417 sg., 437 sg. [tr. it. pp. 438, 459 sg.]).

4. Considerando insieme tutte queste distinzioni, otteniamo la classificazione seguente (T, 275 sgg., 417 sgg., 437 sgg. [tr. it. pp. 289 sgg., 438 sg., 459 sg.]):

a) *Passioni originarie (primarie)* (istinti impressi) (T, p. 417 [tr. it. p. 438]): I) Spesso violente: il desiderio di punire i nostri nemici o di dare felicità ai nostri amici; la fame, la sete, gli appetiti corporei; II) Spesso calme: la benevolenza, il rancore, l'amore per la vita, la tenerezza per i bambini. b) *Passioni secondarie (non originarie)*: I) *Dirette* (che nascono direttamente dal piacere e dolore): 1. spesso violente: desiderio e avversione, gioia e tristezza, speranza e paura, disperazione e senso di sicurezza; 2. spesso calme: l'appetito generale del bene e l'avversione per il male (T, p. 417 [tr. it. p. 438]; confuse con la ragione: T, p. 437 [tr. it. p. 459]). II) *Indirette* (che non nascono direttamente dal piacere e dolore e richiedono in più una duplice relazione di idee e impressioni [T, p. 286, tr. it. p. 301]): 1. spesso violente: orgoglio e umiltà, amore e odio, e inoltre ambizione, vanità, invidia, malignità, pietà e generosità (T, p. 276 sg. [tr. it. p. 291]); 2. spesso calme: approvazione e disapprovazione morale (T, p. 583 [tr. it. p. 612 (?)]); senso della bellezza e del deforme. Si osservi che la distinzione tra passioni forti e deboli si applica a tutti e tre i tipi principali di passione. Se una passione sia forte o debole, infatti, dipende in larga misura dal carattere di chi la

vive (dalla particolare configurazione dell'insieme delle passioni di ciascun individuo).

### 3. *Un profilo della Sezione III della Parte III del Libro II*

1. Passo ora alla Sezione III della Parte III del Libro II. Questa sezione è composta di dieci capoversi (*T*, pp. 413-418 [tr. it. pp. 433-439]). Per prima cosa, ne commenterò alcuni affinché la prospettiva di Hume ci sia ben chiara. Fatto questo, presenterò una sintesi generale della posizione ufficiale che Hume propone in queste pagine. Come ho già annunciato, valuterò criticamente le argomentazioni di Hume più avanti; per il momento, concentreremo l'attenzione sulla sua trattazione della deliberazione razionale.

(Primo capoverso.) Hume espone la prospettiva razionalistica per come egli la intende: ogni creatura razionale avrebbe l'*obbligo* di regolare le proprie azioni sulla base della ragione. Il suo progetto è contestare questa concezione sostenendo che:

a) la ragione *da sola* non può mai essere il motivo di qualche azione della volontà; b) la ragione *da sola* non può mai contrapporsi alla passione nella guida della volontà. (Secondo capoverso.) Le due funzioni che Hume riconosce alla *ragione* sono presentate nel modo seguente:

a) la ragione può stabilire *verità dimostrative* fondate sulle relazioni astratte tra le idee. Possiamo identificare queste verità in quelle della logica, della matematica, e simili (Dati i nostri scopi, è un'interpretazione sufficientemente precisa.); b) la ragione può anche stabilire, sulla base dell'esperienza, le *relazioni di causa ed effetto* tra oggetti ed eventi. La tesi su cui Hume insiste è che l'efficacia del ragionamento dimostrativo presuppone qualche fine o scopo desiderato: esso influisce sulle nostre azioni solo "in quanto guida il nostro giudizio riguardo alle cause e agli effetti" (*T*, p. 414 [tr. it. p. 435]).

(Terzo capoverso.) Anche l'efficacia del ragionamento che individua le relazioni di causa ed effetto presuppone qualche fine

desiderato. Se aspiriamo a individuare i mezzi per i nostri fini è solo perché desideriamo realizzare questi fini. L'impulso a ragionare sui mezzi e a utilizzarli non "nasce dalla ragione, ma è solo guidato da essa". Attraverso un *principio* psicologico che potremmo chiamare *di trasmissione*, il nostro interesse per i fini si estende all'indietro ai mezzi appropriati, e in avanti alle conseguenze che essi produrranno. Se non avessimo un interesse per i fini, saremmo indifferenti tanto ai mezzi, quanto alle conseguenze prodotte dal loro uso. Nella sfera pratica, il ragionamento sulla base dell'esperienza consiste semplicemente nel tentativo di scoprire da un lato le relazioni, causali o di altro tipo, tra i mezzi e i fini che desideriamo realizzare, e dall'altro le qualità e le caratteristiche vere di questi fini.

(Quarto capoverso.) Hume assume di aver delineato fin qui l'argomentazione a sostegno della prima tesi del primo capoverso: che la ragione da sola non può mai essere un motivo per l'azione. Egli sostiene a questo punto che la seconda tesi – che la ragione da sola non può contrapporsi alle passioni nella guida della volontà – non è che l'altra faccia della prima. La ragione potrebbe infatti opporsi da sola alle passioni unicamente se fosse in grado di generare un impulso contrario a queste passioni. Ma la prima tesi di Hume afferma che non può esserci alcun impulso del genere. Nulla può opporsi a una passione se non una passione contraria; e nessuna passione, o impulso, può derivare dalla sola ragione. Tra ragione e passioni non si combatte perciò alcuna lotta. Se abbiamo l'impressione contraria è perché scambiamo la lotta tra le passioni violente e le passioni calme, una delle quali è l'appetito generale del bene, per una lotta tra passioni e ragione. Di qui la famosa e provocatoria osservazione: "La ragione è, e deve solo essere , schiava delle passioni e non può rivendicare in nessun caso una funzione diversa da quella di servire e obbedire a esse". Un problema che questa osservazione solleva è questo: Perché "deve" e non "può"? Tornerò su questa osservazione nella quinta lezione, quando rifletteremo sulla prospettiva di Hume nel suo insieme.

(Quinto capoverso.) In questo capoverso, Hume espone una delle sue argomentazioni straordinariamente efficaci per

dimostrare che le passioni non possono essere contrarie alla ragione: una passione non è che uno *stato psicologico* in cui ci accade di trovarci, un'impressione di riflessione che in certe circostanze ci accade di avere, e che genera in noi determinate inclinazioni e ci induce ad agire. Perciò, una passione non *afferma*, in quanto tale, alcunché. Nelle parole di Hume, non possiede alcuna qualità rappresentativa che ne faccia una "copia di qualche altra esistenza". Ma se le passioni non *affermano* nulla, non possono neppure *contraddire* le verità che il ragionamento dimostrativo o l'esperienza hanno stabilito.

(Sesto capoverso.) In questo capoverso, Hume sostiene che una passione può tuttavia essere considerata contraria alla ragione e irragionevole (un termine di Hume) quando il suo particolare corso effettivo è diretto da giudizi scorretti. Ciò può accadere in due modi:

a) una nostra passione può fondarsi su una credenza falsa, come accade, per esempio, quando temiamo qualcosa che in realtà non è pericoloso né fonte di minacce; b) può essere sbagliata la nostra scelta dei mezzi per i fini, come accade quando adottiamo mezzi insufficienti che non produrranno i risultati che ci aspettiamo producano. È in questo capoverso che Hume propone un'altra delle sue famose e provocatorie osservazioni (che citerò solo in parte): "Non è contrario alla ragione che io preferisca la distruzione del mondo intero piuttosto che graffiarmi un dito; né è contrario alla ragione che io scelga la mia completa rovina per risparmiarmi il più piccolo dolore a un indiano o a una persona che mi è del tutto sconosciuta. Allo stesso modo, non è per nulla contrario alla ragione preferire il bene che so essere più piccolo a quello più grande e provare un desiderio più ardente per il primo piuttosto che per il secondo" (*T*, p. 416 [tr. it. p. 437]).

(Ottavo capoverso.) Questo importante capoverso contiene la spiegazione di Hume dell'errore filosofico dei razionalisti: essi confondono l'*influenza forte* e pervasiva delle *passioni calme* con le operazioni della ragione. Si ricordi che le passioni possono essere *calme* e al tempo stesso *forti*. I razionalisti si lascerebbero trarre in inganno dall'assenza di turbolenza o violenza nel modo di operare

di queste passioni (*T*, pp. 419, 437, 470 [tr. it. pp. 440, 459]). Hume assegna un ruolo fondamentale alle passioni calme, quanto meno nei momenti in cui sono forti, cosa che talvolta può accadere. La loro influenza è dimostrata dal modo in cui regolano e controllano la nostra deliberazione e condotta.

*Commento:* nella Sezione VIII (*T*, p. 437 [tr. it. pp. 459-460]), Hume osserva, insistendo sulla medesima tesi, che per “passione” intendiamo in genere quel tipo di emozione intensa e violenta che proviamo di fronte a un bene o un male in grado di suscitare un appetito; e per “ragione”, intenderemmo di norma un’affezione dello stesso identico tipo ma che agisce con maggiore calma e senza provocare alcun disordine. Perciò, l’errore dei razionalisti ha il suo appiglio nel pensiero del senso comune. Talvolta, se il contesto lo giustificherà, mi riferirò alla ragione per come Hume la definisce chiamandola ragione *rigorosa*, mentre definirò l’idea di ragione del senso comune – la stabile influenza delle passioni calme – come ragione *calma* (sull’esempio di quanto suggerito in *T*, pp. 437, 583 [tr. it. pp. 459, 616]), ma non sono termini di Hume. La prossima volta, intendo chiedermi se la descrizione di questa cosiddetta ragione calma (la stabile influenza delle passioni calme per come Hume la descrive) sia compatibile con la sua posizione ufficiale sulla deliberazione razionale.

(Decimo capoverso.) Nell’ultimo e importantissimo capoverso di questa sezione, Hume afferma che le persone sono guidate talvolta da passioni calme, e altre volte da passioni violente. Spesso agiamo contro i nostri interessi, dove per interessi Hume sembra intendere il nostro generale appetito del bene o l’equilibrio di tutte le nostre passioni prese insieme. E tuttavia, altrettanto spesso riusciamo a contrastare le passioni violente, e a perseguire i nostri interessi e propositi più importanti e permanenti; e perciò, le sollecitazioni attuali delle passioni violente (in quanto impressioni di riflessioni sentite) non sono affatto, per Hume, immancabilmente decisive. Se siano o meno queste passioni a muoverci dipende da quelli che Hume definisce il nostro *carattere generale* e la nostra *disposizione attuale*. Credo che con questo egli intenda la configurazione attuale delle nostre passioni (di

qualunque tipo siano e data la loro forza e turbolenza) che costituisce il nostro carattere.

Si osservi che Hume definisce la *forza di carattere* come quel tipo di disposizione che abbiamo attualmente, ma che è, diciamo così, più o meno pervasivo (permanente), grazie al quale le passioni calme riescono, in genere, a controllare le nostre deliberazioni e a influenzare la nostra condotta. La forza di carattere ci consente di perseguire i nostri scopi a lungo termine e più ampi in maniera efficace. In queste circostanze, le passioni calme sono forti nel senso di non deboli. Qualche pagina più avanti, Hume aggiunge che, se è vero che le passioni violente esercitano un'influenza più potente, spesso le passioni calme, “quando siano corroborate dalla riflessione e secondate dalla fermezza d'animo, sono in grado di controllare le prime nelle manifestazioni più esagitate” (*T*, pp. 437-438 [tr. it. pp. 459-460]). È un'osservazione importante. Ma come *possono* le passioni calme produrre questo risultato, secondo Hume? Ritorno su tale punto nella prossima lezione.

#### *4. La trattazione di Hume della deliberazione (non morale): la posizione ufficiale*

1. Ricapitolo ora la strada percorsa fin qui proponendo un resoconto di quella che chiamerò la posizione *ufficiale* di Hume sul ragionamento pratico, o deliberazione, non morale. (Ricorro all'aggettivo non morale per sottolineare che le questioni del dovere, dell'obbligo e simili, non entrano in gioco in modo esplicito; poiché Hume non discute tali questioni se non nel Libro III, le metto da parte anch'io.) Nel mio resoconto, prendo la Sezione III della Parte III del Libro II in parola (di qui il termine “ufficiale”), ed espongo la posizione che Hume vi propone in modo semplice. Come vedremo nella prossima lezione, una volta che si includa ciò che Hume sostiene nelle sezioni successive alla III, la sua prospettiva appare assai più complessa, e solleva diverse questioni. Oggi, mi atterrò alla posizione ufficiale della Sezione III, spesso considerata come la vera dottrina di Hume: la cosiddetta

prospettiva humiana. I punti principali sembrano essere i seguenti.

Primo: nella deliberazione, ogni ragionamento mezzi-fini consiste in una catena di ragioni che è finita, e che ha per punto conclusivo uno scopo finale (o ultimo) che è un obiettivo o fine di una o più passioni per come Hume le definisce. Suppongo che ciascuna ragione di una tale catena di ragioni sia di un'asserzione (e in quanto tale vera o falsa) che dice che (fare) una certa cosa è un mezzo (efficace) per un'altra certa cosa desiderata.

I) Finitezza significa che la catena delle proposizioni "allo scopo di" ("Faccio X allo scopo di Y") è finita, e in genere è composta di un numero di anelli limitato. Hume scrive: "Domandate a una persona *perché è solita fare degli esercizi fisici*; essa vi risponderà di farlo *perché desidera mantenersi in salute*. Se voi allora domandate *perché desidera la salute*, vi risponderà prontamente: *perché la malattia è dolorosa*. Se voi spingete più in là le vostre ricerche e desiderate conoscere *la ragione per cui la persona in questione odia il dolore*, è impossibile che essa vi dia mai qualche risposta. Questo è un *fine ultimo* che non si riferisce mai ad alcun altro oggetto" (E, Appendice I, p. 293 [tr. it. p. 369]).

II) Come la citazione appena riportata dimostra, il punto conclusivo deve consistere in un obiettivo o scopo di una o più passioni. Ciò significa che, se la proposizione "Faccio W allo scopo di avere Z" (o di possedere, ottenere, o stabilire Z, e così via per ogni possibile caso) è l'ultimo anello della catena di ragioni, allora avere Z è un obiettivo o scopo di una o più delle passioni (originarie, dirette o indirette) da cui sono mosso. Credo che, per Hume, tutti i tipi di passioni possano specificare scopi ultimi o finali; lo possono, per esempio, la benevolenza e la tenerezza per i bambini, l'orgoglio e la vergogna, il nostro generale appetito del bene, il nostro senso della bellezza, e molte altre passioni.

2. Secondo: vediamo che i possibili punti conclusivi dettati dalle passioni sono molti e diversi. Gli scopi delle passioni sono molteplici. Non c'è un singolo fine; non è tale neppure il fine di aspirare al piacere e di evitare il dolore.

La prospettiva di Hume non è, a mio avviso, edonistica; e non è neppure egoistica (si veda E, Appendice II, pp. 295-302 [tr. it. pp.

372-380], dedicata all'amore di sé, dove Hume accoglie in sostanza la critica della dottrina dell'amore di sé che il vescovo Butler ha proposto nei *Sermoni* XI e XII [1726]). Hume non suppone che tutte le nostre passioni mirino a obiettivi egoistici. Non lo fanno, per esempio, la benevolenza e la tenerezza verso i bambini. Naturalmente, dal punto di vista psicologico, i piaceri e i dolori giocano un ruolo di grande rilievo: innanzitutto, i piaceri possono far parte delle cause (o dell'origine) delle passioni, ma in secondo luogo, realizzare gli scopi delle passioni procura in genere piacere – la soddisfazione di qualsiasi passione è fonte di piacere; ma questo piacere non è lo scopo o l'*obiettivo* delle passioni. È bene distinguere tre diversi ruoli dei piaceri o dolori: *I*) come cause delle passioni, *II*) come esito della loro soddisfazione, e *III*) come scopi od obiettivi di passioni. Nel dire che la prospettiva di Hume non è né edonistica né egoistica, intendo affermare che non sono né edonistici né egoistici gli scopi od obiettivi delle passioni.

3. Terzo: il processo della deliberazione (del ragionamento pratico) può *correggere* le nostre passioni effettive in almeno *due* modi:

a) Se desideriamo fare X allo scopo di Y, ma scopriamo, ragionando, che in realtà X non produrrà Y, possiamo persuaderci a non desiderare più di fare X. Al posto di X, potremo allora desiderare di fare Z (qualcosa di diverso). Questa correzione attraverso il ragionamento mezzi-fini cancella un desiderio da quella che possiamo chiamare la *configurazione* delle nostre passioni, aggiungendone uno diverso. b) Ci è sembrato di vedere un orso grigio, e impauriti desideriamo darcela a gambe. Ma se più tardi scopriamo che si tratta, in realtà, di un orso nero, possiamo non preoccuparcene più. In questo caso, l'operazione di correzione interviene sulle nostre credenze a proposito delle caratteristiche delle cose in quanto cause od obiettivi delle nostre passioni. 4.

Quarto: oltre che correggendo le credenze sbagliate, il processo di deliberazione può incidere sul sistema delle passioni anche in modi più costruttivi. Se questi modi siano compatibili o meno con la posizione ufficiale è una questione su cui si può avanzare qualche dubbio (la Sezione III non li analizza), ma, tenuto conto di quanto



Hume scrive più avanti, intendo considerali come tali.

a) La deliberazione può rendere un desiderio alquanto indeterminato più preciso, come accade quando il desiderio di mangiare generato dalla fame si trasforma, a tavola, in un desiderio più specifico per una pietanza particolare del menu. Chiamerò questo modo *specificazione* delle passioni. b) La deliberazione può aiutarci a programmare le nostre attività in vista del soddisfacimento di diverse passioni in modo che ci sia possibile soddisfarle tutte con una certa efficacia entro un determinato intervallo di tempo. Chiamerò questo modo *programmazione*. c) La deliberazione può anche aiutarci a vedere che vi sono occasioni nelle quali non possiamo fare altro che decidere quali delle nostre passioni siano più importanti per noi. Forse affrontiamo un conflitto tra scopi finali, ma il tentativo di evitare questo conflitto non può passare né per la programmazione della soddisfazione di quegli scopi, né per la loro specificazione. In questo caso, dobbiamo assegnare un peso ai nostri fini o stabilire priorità. A quanto sembra, l'appetito generale (T, pp. 417, 437 [tr. it. pp. 438, 459]) del bene deve giocare, in questo contesto, un ruolo importante. Chiamerò questo modo *ponderazione* degli scopi finali. Perciò, in base alla trattazione ufficiale di Hume, la deliberazione può *incidere* sul sistema delle nostre passioni in almeno *cinque* modi. Due consistono in correzioni, e il loro scopo è adattare le passioni a credenze vere (o ben fondate); i tre rimanenti consistono rispettivamente nella specificazione dei desideri, nella programmazione delle attività, e nella ponderazione degli scopi finali. Se il compito del ragionamento pratico è rendere il nostro pensiero e la nostra condotta *razionali*, possiamo considerare questi cinque modi di incidere sulle passioni come necessari (non dico sufficienti). Concepiteli come modi per raggiungere la *razionalità* per come Hume implicitamente la definisce. Le diverse concezioni della razionalità condividono, credo, certe caratteristiche comuni. Cercare di rendere vere o ben fondate le credenze sulla cui base agiamo è una di esse, ma lo sono anche cercare di programmare le attività con le quali perseguiamo i nostri fini, e assegnare un peso a questi fini.

5. Il quinto e ultimo punto è particolarmente importante: a quanto sembra, le passioni che specificano gli scopi finali considerati nella deliberazione (in base al cui risultato [della deliberazione] agiamo) devono essere passioni che proviamo e da cui possiamo essere mossi *proprio ora*, nel momento della deliberazione e prima di eseguire l'azione. A quanto pare, è una delle idee fondamentali della teoria di Hume che la ragione rigorosa e le passioni calme, tra cui il generale appetito del bene, guidino e organizzino la configurazione delle passioni che proviamo e ci muovono ora. Hume scrive come se le passioni fossero già qui, *date*, o accessibili, alla ragione rigorosa *nel momento stesso della deliberazione*. Naturalmente, ciò che in seguito faremo (in conseguenza delle azioni decise) può cambiare le nostre passioni; che le nostre decisioni incidano su di esse in un momento successivo è senza dubbio possibile. Ma, salvo che per adeguarsi alle correzioni delle credenze, la passione sembrerebbero restare più o meno costanti *per tutto il tempo in cui deliberiamo*, sebbene ci sia possibile coordinarle negli ultimi tre modi esaminati: specificandole, programmandole e assegnando loro dei pesi. Che le passioni siano in questo senso *date* o *fisse* lo suggerisce certamente la tesi secondo cui “la ragione è, e deve solo essere, schiava delle passioni”.

Perciò, le ragioni per l'azione devono connettersi, a quanto sembra, con una o più delle nostre passioni *esistenti*. È uno degli aspetti cui ci si intende riferire nel definire la prospettiva di Hume come *internalista*: ciò che conta come ragione per una qualche persona deve legarsi alle motivazioni attualmente esistenti di *questa* stessa persona, nel caso di Hume alle sue passioni attualmente esistenti.<sup>3</sup>

Ora, ciò significa, per esempio, che la semplice conoscenza delle nostre passioni *future* non può muoverci nel momento presente a meno che questa conoscenza non guidi, o si connetta a, una qualche passione che abbiamo attualmente. Ma, in base alla posizione di Hume, come *può* questa semplice conoscenza muoverci ora? La prossima volta, cercherò di rispondere a questa domanda relativamente alla passione che Hume chiama appetito

generale del bene e avversione per il male, considerata semplicemente come tale. Dovremo quindi chiederci se Hume possa spiegare l'influenza di quella conoscenza senza introdurre tipi di passioni che non si adattano in modo chiaro alla sua classificazione e descrizione di esse. Questo esercizio metterà in evidenza alcune questioni relative alla sua trattazione che ci obbligheranno a entrare nella sua prospettiva più profondamente. Ma per questo dobbiamo aspettare.

<sup>1</sup> Si veda Robert J. Fogelin, *Hume's Skepticism in the Treatise of Human Nature*, Routledge and Kegan Paul, London 1985.

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 5-12.

<sup>3</sup> Per un'analisi della concezione internalista delle ragioni, si veda Bernard Williams, *Internal and External Reasons*, in *Moral Luck*, Cambridge University Press, Cambridge 1981 (tr. it. *Ragioni interne ed esterne*, in *Sorte morale*, Il Saggiatore, Milano 1987).

## HUME II

### La deliberazione razionale e il ruolo della ragione

#### 1. *Tre questioni a proposito della posizione ufficiale di Hume*

1. Nell'ultima lezione, ho affermato che vi sono alcune questioni relative alla posizione ufficiale di Hume sulla deliberazione razionale (per come è presentata nel Libro II, Parte III, Sez. III) che richiedono un'analisi più approfondita. Oggi, ne considererò tre. Questo esame ci consentirà di avere un'idea della trattazione di Hume più precisa.

La *prima* questione concerne i *tipi* dei possibili *effetti* che la deliberazione razionale può esercitare sulle passioni. Come abbiamo visto l'ultima volta, Hume menziona in modo esplicito solamente due effetti, entrambi risultato della correzione di credenze: da un lato, le credenze sui mezzi per i fini, e dall'altro le credenze sulle caratteristiche degli oggetti che danno origine alle nostre passioni. A questi due effetti, ne abbiamo aggiunti altri tre, che abbiamo chiamato specificazione, programmazione e ponderazione. Non appena si ammette che la deliberazione può incidere sulle passioni anche in altri modi, si deve anche ammettere che aumentano i cambiamenti che essa può produrre. Questa considerazione ci porta a chiederci quale tipo e quale grado di *continuità* la trattazione di Hume richieda tra la configurazione delle passioni all'*inizio* della deliberazione, e la configurazione sulla cui base agiamo in quanto *risultato* di questa deliberazione. In che misura la deliberazione può trasformare le nostre passioni da sola – vale a dire, escludendo gli effetti causali delle azioni dettate dalle

decisioni prese?

2. La *seconda* questione riguarda la natura delle passioni. Hume le considera impressioni di riflessione: egli analizza l'orgoglio e la vergogna, l'amore e l'odio, presentandole come impressioni qualitativamente distinte, proprio come qualitativamente distinte sono le impressioni di colori diversi. In quanto stati psicologici, le passioni sono inoltre sperimentate, talvolta, come turbolente o violente, come dotate di una riserva di *energia psichica* che può essere sottratta da, o ceduta ad, altre passioni. A quanto sembra, almeno *in un minimo grado*, siamo consapevoli delle nostre passioni in quanto impressioni di qualche tipo sperimentate (e che possiamo cogliere introspettivamente).

Ora, il problema è il seguente: questa descrizione si applica anche alle passioni *calme*, la cui influenza noi confonderemmo, dice Hume, con l'operare della ragione? Per affrontare questa questione in un contesto specifico, analizzerò il generale appetito del bene, chiedendomi inoltre come, secondo la prospettiva di Hume, la semplice conoscenza delle nostre passioni future possa muoverci ora. Mi chiederò anche se il generale appetito del bene sia o non sia un desiderio del tipo che chiamo dipendente da un principio, ossia un desiderio il cui contenuto è dato da un principio della ragione pratica. Concluderò che non lo è: Hume sembra considerarlo come una forza psichica governata dall'abitudine, dall'abito e dall'immaginazione, ma non da giudizi che applichino uno o più principi.

Questa conclusione ci conduce alla *terza* questione, e cioè se Hume abbia o meno una concezione della ragione pratica di qualche tipo. In verità, credo che lo Hume del *Treatise* manchi del tutto di una tale concezione. Non è affatto chiaro, naturalmente, che cosa questo significhi, e spiegarlo è tutt'altro che facile. La mia speranza è di arrivarci prima della fine della lezione di oggi.

## *2. Tre principi psicologici ulteriori*

1. La prima questione concerne, dunque, i tipi di cambiamenti

che la deliberazione può produrre sulla configurazione dei nostri desideri. Non l'affronterò, però, immediatamente. Per prima cosa, desidero infatti soffermarmi su tre principi psicologici che per la deliberazione sono importanti. Hume li analizza nelle Sezioni IV-VI e IX del Libro II, Parte III. Troverete alcune parti di queste sezioni molto noiose, e vi sono passi che credo di non riuscire ad afferrare. La dottrina psicologica di Hume è straordinariamente complicata, e accertare le sue implicazioni è tutt'altro che facile. E tuttavia, sono sezioni che dovrete davvero leggere. Potrete vedere Hume seriamente impegnato nel cercare di delineare i principi psicologici più ovvi della sua scienza della natura umana, la cui costruzione è naturalmente lo scopo del *Trattato*. Ho detto i principi più ovvi perché è Hume stesso a riconoscere i seri limiti dei suoi sforzi. Scrive:

La filosofia può spiegare solo pochi dei più importanti ed evidenti episodi di questa guerra [ossia, la guerra tra passioni turbolente e passioni calme]; ma [la filosofia] deve lasciare tutte le rivoluzioni più piccole e impalpabili che dipendono da principi troppo tenui e sottili per essere compresi (*T*, p. 438 [tr. it. p. 460]). Si osservi che Hume non sta presentando una trattazione della deliberazione razionale in senso normativo. Sta spiegando, piuttosto, in che modo deliberiamo dal punto di vista psicologico.

2. A sostegno di questa interpretazione degli obiettivi di Hume, consentitemi di richiamare la vostra attenzione sui tre principi psicologici che egli introduce nelle Sezioni IV-VI e IX. Non sono i soli principi che egli discuta, ma, dati i nostri scopi, è sufficiente limitarci a questi tre.

a) Il principio della passione predominante (introdotto nella Sezione IV) dice che qualsiasi emozione accompagni una passione forte può facilmente essere convertita in quest'ultima. Scrive Hume: "La passione che predomina assorbe quella inferiore e la assimila a se stessa. Quando gli spiriti sono già turbati da una passione, muteranno facilmente direzione ed è naturale immaginare che questo mutamento deriverà dall'affezione che prevale. Sotto molti aspetti la connessione tra due passioni è più stretta che quella tra una passione e l'indifferenza" (*T*, p. 420 [tr. it.

p. 441]). Si osservi che questo principio afferma l'opposto di quanto potrebbe dire una legge del parallelogramma applicata alle forze psichiche: una tale legge sosterebbe che le passioni influenzano la decisione da raggiungere in rapporto alla loro direzione (oggetto) e in proporzione alla loro forza. Viceversa, Hume sembra pensare che talvolta, in presenza di passioni dominanti, le passioni più deboli si rivelino eccitabili e instabili, che in questo caso esse possano trasmettere la loro energia alle passioni dominanti, e che allora siano queste ultime a decidere in larga misura quale azione sarà alla fine intrapresa.

b) Il principio dell'abitudine è descritto nella Sezione V. Hume ritiene che l'abitudine e la ripetizione giochino un ruolo importante nell'eccitare o placare le nostre passioni, e nel convertire il piacere in dolore o il dolore in piacere. L'abitudine gioca questo ruolo attraverso i due effetti originari che esercita su di noi: innanzitutto, ci conferisce una certa *facilità* nell'eseguire una qualche azione e nel formarci una concezione di qualche oggetto; e, una volta acquisita, questa facilità genera, in secondo luogo, un'*inclinazione* a eseguire quell'azione e alla concezione di quell'oggetto. Questa inclinazione è, dice Hume, una "fonte infallibile di piacere", purché la facilità sia "moderata", un termine con cui Hume intende dire che lo sforzo richiesto non dev'essere eccessivamente gravoso. Scrive: "Il piacere nato dalla facilità non consiste tanto in un fermento dell'animo, quanto in un suo moto ordinato, che talora sarà tanto potente da riuscire perfino a trasformare il dolore in piacere, e a farci, col tempo, provare gusto per quelle cose che a prima vista erano apparse estremamente ostiche e sgradevoli" (T, p. 423 [tr. it. p. 444]). Hume osserva che i due aspetti dell'abitudine (la facilità e l'inclinazione) tendono ad aumentare gli abiti attivi e a diminuire quelli passivi. Insieme al principio della passione predominante, ciò significa che gli abiti attivi tendono, con il tempo, ad assorbire energia da quelli passivi, fino ad acquistare il controllo (T, p. 424 [tr. it. p. 445]).

c) Il terzo e ultimo principio è quello che attribuisce alle idee più particolari e determinate un'influenza maggiore sull'immaginazione (Sezione VI). La tesi di Hume è che i piaceri

che ci sono familiari e a proposito dei quali abbiamo idee dettagliate e specifiche abbiano su di noi un'influenza maggiore di quelli che concepiamo sotto la nozione generale di piacere o vantaggio. Quanto più le nostre idee sono generali e universali, tanto minore sarebbe la loro influenza sull'immaginazione e di conseguenza sulle passioni (*T*, p. 424 sg. [tr. it. pp. 445-446]).

Hume illustra questo principio con la storia di Aristide il Giusto. Siamo nell'inverno del 478 a.C. Sconfitti i persiani sotto Serse (nel 480), Atene e Sparta sono ancora alleate, ma inquiete e sospettose l'una dell'altra. Temistocle (un comandante della flotta) dice all'assemblea ateniese di avere un piano navale segreto. L'idea è di incendiare, in quello stesso inverno, la flotta peloponnesiaca radunata nel porto di Pagase; ma poiché il successo del piano dipende dalla sua segretezza, gli è impossibile renderlo pubblico: l'assemblea deve fidarsi di lui. E tuttavia, anziché accogliere questa richiesta, gli ateniesi gli chiedono di rivelare il piano ad Aristide (un altro dei comandanti militari più importanti), nel cui giuramento hanno piena fiducia. Per come Hume racconta la storia, Aristide ascolta Temistocle, ritorna di fronte all'assemblea, e dice che nulla potrebbe essere più vantaggioso di quel piano ma che al tempo stesso nulla potrebbe essere più ingiusto. Il piano viene respinto all'unanimità.<sup>1</sup>

Diversamente dallo storico che cita, Hume considera questo rifiuto niente affatto straordinario: egli esclude che esso dimostri negli ateniesi un senso di giustizia profondo. Se infatti il piano fosse stato loro descritto nei dettagli, se essi avessero potuto immaginare con la necessaria chiarezza la distruzione quasi certa della flotta peloponnesiaca, lo avrebbero approvato. Sta di fatto che essi hanno conosciuto i suoi meriti solo sotto l'idea generale di vantaggio, e questo spiega perché la tentazione sia stata per loro meno violenta. Secondo Hume, “è difficile capire [altrimenti] come un intero popolo, ingiusto e violento come lo sono generalmente gli uomini, abbia potuto così concordemente preferire la giustizia e rifiutare un notevole vantaggio” (*T*, p. 426 [tr. it. p. 447]). Questo stesso principio spiega la capacità della retorica e della persuasione di eccitare le passioni con il descriverne gli oggetti “nella luce più



intensa e più vivace” (T, p. 426 [tr. it. p. 448]). Dimostra l'importanza del punto di vista particolare dal quale si guardano le cose, rivelando come questo punto di vista consenta al ragionamento rigoroso e alla prova immaginativa di influire sulle passioni nel corso della deliberazione.

### *3. La deliberazione in quanto trasformazione del sistema delle passioni*

1. Hume cita diversi altri principi in queste sezioni, ma per l'esame della nostra questione i tre appena considerati sono sufficienti, in particolare se supponiamo che operino *insieme*. Come ricorderete, la domanda cui dobbiamo rispondere è questa: in che misura la deliberazione trasforma le passioni? Alla luce dei tre principi ora ricordati, i punti seguenti sembrano essere chiari.

a) La deliberazione può modificare il *grado di attività* delle passioni, ossia il grado in cui certe passioni che abbiamo ora sono *attive* in questo momento, e perciò il peso – il grado di influenza – con cui esse incidono sulla decisione che prendiamo. La deliberazione può essere condotta in modo che riduca o anche elimini l'influenza attuale di alcune passioni, e aumenti l'influenza di altre. L'esempio di Aristide il Giusto chiarisce questo punto.

b) Per quanto Hume non menzioni in modo esplicito questa possibilità, la deliberazione potrebbe portarci a capire che abbiamo ora certe passioni di cui siamo stati in larga misura inconsapevoli (non possiamo definirle represses o inconsce [nel senso di Freud]) – intendo dire non passioni che abbiamo semplicemente dimenticato di avere o cui abbiamo prestato scarsa attenzione. Diventiamo consapevoli della loro presenza trovando attraente immaginare noi stessi nel fare questo o quello. Perciò, anche se assumiamo che le passioni restino fisse per tutto il tempo della deliberazione, possiamo però immaginare, come prima, che la deliberazione incida sulla vivacità e forza con la quale *sentiamo* queste passioni, e di conseguenza sull'influenza che esse esercitano sulla nostra decisione e la nostra successiva condotta.

Se non altro in questi due modi, la deliberazione può dunque controllare quali passioni dirigano e influenzino la nostra condotta in misura consistente. Hume non lo nega. Come ricorderete, egli afferma sì che, generalmente parlando, “le passioni violente hanno un’influenza più forte sulla volontà”, ma anche che “vediamo spesso che le passioni calme, quando siano corroborate dalla riflessione e secondate dalla fermezza d’animo, sono in grado di controllare le prime [le passioni violente] nelle loro manifestazioni più esagitate” (*T*, p. 437 sg. [tr. it. p. 460]). Credo che per fermezza d’animo egli intenda una virtù formata dall’abitudine e dall’abito. In base alla sua prospettiva, è chiaramente scorretto considerare le passioni come già date *insieme* alla loro intensità e influenza relativa, e assumere che la deliberazione le debba semplicemente dirigere.

2. A questo punto, dobbiamo chiederci: dato che la deliberazione è un’attività, in che modo è mossa o regolata da una o più passioni? Dopo tutto, è impossibile che essa abbia semplicemente luogo senza che qualche passione la muova. Hume può rispondere affermando (come nel passo appena citato) che le passioni calme, corroborate dalla riflessione e secondate dalla fermezza d’animo, possono controllare le passioni violente nelle loro manifestazioni più esagitate. Si ricordi che il possesso di questo controllo sulle passioni è ciò che Hume intende per forza di carattere: questa forza comporta infatti, dice Hume, “il prevalere delle passioni calme su quelle violente” (*T*, p. 418 [tr. it. p. 439]). Considerando queste osservazioni insieme (*T*, pp. 437 sg., e p. 418 [tr. it. pp. 460, 439]), potremmo affermare quanto segue:

a) Nella configurazione delle passioni delle persone che hanno forza di carattere, le passioni calme occupano un posto centrale, e hanno preso il controllo delle facoltà del pensiero razionale, vale a dire della ragione rigorosa e dell’immaginazione. Dunque, le passioni calme possono di norma guidare la deliberazione nei modi già descritti.

b) Hume ritiene inoltre che sulla forza di carattere influiscano in modo importante anche l’abitudine, l’abito e l’immaginazione, sostenuti a loro volta dalla configurazione complessiva delle passioni. Come abbiamo visto, l’abitudine ci conferisce una certa

facilità nell'eseguire un'azione o nel concepire un oggetto, e in questo modo genera in noi un'inclinazione ad agire di conseguenza. Questi due effetti ci consentono di spiegare la forza di carattere nel modo seguente.

La deliberazione è un'attività che, al pari di ogni altra, dobbiamo *imparare* a eseguire. Essa richiede che ci formiamo certe concezioni, compiendo una serie di passi; e implica, inoltre, la *prova immaginativa* delle conseguenze dell'adozione di alternative diverse, e così via. Quanto più facciamo *pratica*, tanto più la conduciamo facilmente, e i suoi vantaggi, misurati dal nostro successo nel soddisfare le passioni calme e i nostri interessi più radicati, aumentano. La nostra facilità nel deliberare è perciò *ricompensata*, e questo, a sua volta, genera in noi un'inclinazione più forte, una tendenza a impegnarci nella deliberazione che è più decisa perché è premiata dal godimento dell'esercizio moderato (non troppo duro e non troppo lieve) della nostra facilità. (Può sembrare bizzarro che si parli di *godimento* a proposito della deliberazione, e perciò diciamo piuttosto, non che godiamo, ma che vinciamo l'*avversione* che essa ci suscita, che gli esercizi mentali che essa ci richiede provocano in noi.) Impariamo a capire, inoltre, *quando* la deliberazione è necessaria, e giungiamo ad apprezzare i suoi vantaggi.

3. Fin qui, ho assunto che le passioni nascano e muoiano solo per effetto delle azioni che intraprendiamo sulla base delle nostre deliberazioni, o in conseguenza di quanto ci accade. Ciò significa che, in se stessa, la deliberazione non può cambiare ora le passioni finali che di fatto proviamo (nell'intervallo tra l'inizio della deliberazione e il momento in cui cominciamo ad agire), sebbene possa, come abbiamo visto, modificare ampiamente la loro intensità e influenza, e darci piena coscienza delle passioni di cui prima eravamo in larga misura inconsapevoli. Ciò che da sola essa chiaramente non può fare (lasciando da parte i cambiamenti derivanti dalla correzione di credenze) è eliminare del tutto alcune passioni o generarne di nuove.

E tuttavia, una volta che abbiamo acquistato il controllo dei poteri della deliberazione, le passioni calme possono plasmare la

nostra indole in modo da assicurarci forza di carattere. Possono aiutarci a compiere le azioni necessarie a eliminare le passioni che è probabile minaccino il loro dominio, e a coltivare le passioni e gli abiti che le sostengono. Spesso, possiamo modificare i nostri gusti e le nostre preferenze con la forza bruta – il saldo dominio delle passioni calme –, e in breve tempo. In *Lo scettico* (*The Skeptic*), Hume scrive, credo riferendosi a se stesso:

L'abito è un altro potente mezzo di riformare la mente e di piantare in essa disposizioni e inclinazioni buone. Uno che sia abituato a una vita sobria e temperante, odierà l'orgia e il disordine; se si dà agli affari o allo studio, l'indolenza gli sembrerà una punizione; se si costringe a praticare la beneficenza e l'affabilità, aborrirà presto ogni esempio di orgoglio e di violenza. Quando uno sia pienamente convinto che è preferibile vivere secondo virtù, se ha quel po' di risoluzione che basta, per qualche tempo, a fare *violenza* a se stesso [il corsivo è mio], non c'è affatto da disperare che egli possa riformare la sua condotta. La disgrazia è che questa convinzione e risoluzione non si può mai avere se uno non è, già prima, discretamente virtuoso.<sup>2</sup> Che cosa intende Hume per fare violenza a se stessi? Bene, immaginate, per esempio, di essere in partenza per un viaggio in canoa di tre mesi nel nord del Québec. Potreste allora riuscire a smettere di fumare fermando la vostra attenzione sui danni che il fumo vi causa, e quindi, agendo sulla base dell'avversione così provocata a questi danni, sbarazzarvi delle vostre sigarette sul momento di partire.

Per concludere: Hume ammette che, in certe circostanze, la ragione rigorosa e le passioni calme – le passioni che confondiamo con l'operare della ragione – possono, insieme all'abitudine, all'abito e all'immaginazione, plasmare nel tempo il nostro carattere, in certi casi anche assai rapidamente. E tuttavia, questa considerazione suggerisce una domanda: perché escludere che a introdurci a un ideale, a un certo modo di condurre la nostra esistenza, sia la lettura di un'opera teatrale, di un romanzo o della vita di un personaggio della storia o ancora l'ascolto di un discorso, e che lì per lì, prima ancora che facciamo qualcosa (se non leggere, imparare e ascoltare), questo ideale, per così dire, ci afferri, e da

quel momento influisca su di noi profondamente?

La lettura, l'ascolto o il sentire devono semplicemente ravvivare certe passioni già presenti nella configurazione delle nostre passioni? Non ci è possibile contestare questa tesi? Dopo tutto, è lo stesso Hume ad affermare che in astratto nulla incide su nulla; spetta all'esperienza dire se lo fa. E a quanto sembra, ci sono di tanto in tanto conversioni. Hume ha una risposta per questo? O non deve fare altro che postulare che queste passioni si mostrino – in quanto pure disposizioni – in ciò che attualmente facciamo? La sua prospettiva perde allora il suo carattere speciale? Qual è il criterio per dire, quando una passione sorge nel tipo di caso immaginato, che già l'avevamo? Queste domande sono suscettibili di una risposta chiara? Tornerò su questo più avanti.

#### *4. Il generale appetito del bene*

1. Passo ora alla seconda questione: se la trattazione generale delle passioni proposta da Hume si applichi davvero anche alle passioni calme (le operazioni delle quali confondiamo con la ragione). Esaminerò per prima cosa in che modo il generale appetito del bene consenta alla semplice conoscenza delle nostre passioni future di muoverci ora.

Consentitemi di ricordarvi il problema: si suppone che solo le passioni presenti in questo momento possano muoverci ora. Perciò, anche se conosciamo forse le nostre passioni future (diciamo, le passioni future di cibo e bevande, le quali sorgeranno non appena in futuro avremo bisogno di nutrirci), e conosciamo inoltre il tormento che proveremo se ora non facciamo qualcosa per garantirci la loro soddisfazione, resta il fatto che in questo momento non abbiamo queste passioni, ragion per cui esse non possono muoverci ora. E tuttavia, facciamo di fatto provviste. Hume spiega questo nostro comportamento invocando il generale appetito del bene. Analizzo per prima cosa come questo appetito funzioni, e quindi mi chiederò se Hume lo concepisca come una passione o come un desiderio dipendente da un principio (una

definizione che chiarirò più avanti).

2. Nonostante la sua ovvia importanza, Hume dice poco sul generale appetito del bene. Lo considera una passione calma secondaria (come ricorderete, le passioni secondarie sono le passioni che sorgono dal piacere e dal dolore). Scrive: “La ragione [...] si esplica senza produrre alcuna emozione sensibile [...]. Perciò [...] qualunque azione della mente agisca con la medesima calma e tranquillità viene confusa con la ragione da tutti coloro che giudicano le cose superficialmente e fermandosi alle apparenze. [...] ci sono alcune tendenze e desideri del tutto calmi, che sebbene siano in realtà delle passioni, provocano nella mente una ben scarsa emozione e sono noti più per i loro effetti che per un sentimento o sensazione immediata” (*T*, p. 417 [tr. it. p. 438]). Si osservi che le passioni calme producono comunque *qualche* emozione, per quanto lieve, e almeno in parte le si conosce attraverso un sentimento immediato, sebbene in misura maggiore attraverso gli effetti che producono. E ancora:

Questi desideri [calmi] sono di due tipi: o sono degli istinti impressi nella nostra natura, come la benevolenza [...], l'amore della vita e la tenerezza verso i bambini; oppure sono il generale desiderio del bene e l'avversione per il male, considerati in se stessi (*ibid.*). La mente ha, per istinto *originario*, la tendenza ad avvicinarsi al bene e a evitare il male, anche se essi vengono concepiti solo nel pensiero e come esistenti in un tempo futuro (*T*, p. 438 [tr. it. pp. 460-461]). [...] bene o male, o in altre parole, dolore e piacere (*T*, p. 439 [tr. it. p. 461]). Quando il bene è certo o probabile produce GIOIA, e quando è il male a essere certo o probabile allora sorgono la TRISTEZZA o il DOLORE (*ibid.*). 3. Non è molto per andare avanti, ma la risposta alla domanda sul modo in cui le nostre passioni *attuali* ci spingano a provvedere alla soddisfazione delle nostre passioni *future* è chiara a sufficienza. Poiché ora conosciamo le nostre passioni future e sappiamo come provvedere al loro soddisfacimento, il nostro attuale appetito generale del bene è sensibile ora al bene (il piacere) della soddisfazione dei nostri bisogni futuri e al male (il dolore) della loro mancata soddisfazione. È sensibile perché, come dice Hume, si avvicina al bene ed evita il

male “anche se essi vengono concepiti *solo nel pensiero* e come esistenti *in un tempo futuro*” (i corsivi sono miei).

Perciò, la risposta alla nostra domanda si basa su un principio fondamentale della psicologia morale di Hume, il principio secondo cui l'*idea* di un piacere o un dolore futuro può generare una *passione* (un'impressione di riflessione) *attuale*. In questo modo, la semplice conoscenza delle nostre passioni future (e perciò dei nostri desideri e bisogni futuri in generale) dà origine, attraverso il generale appetito del bene, a passioni attuali che ci portano a provvedere almeno in una certa misura ai bisogni che le nostre passioni future susciteranno in noi.

4. Ovviamente, la risposta di Hume presuppone che ciascuno di noi abbia una concezione della propria identità in quanto persona distinta nel tempo, una concezione che consenta a ciascuno di sapere *quali* passioni future avrà, e perciò a quali passioni di quale persona provvedere. Ma se ciascuno di noi ha effettivamente una tale concezione, le identità richieste sono note, e le condizioni di sfondo perché il generale appetito del bene funzioni sono presenti. Devo solo osservare, di passaggio, che specificare una concezione appropriata dell'identità personale è estremamente complesso, com'è complesso determinare in che modo questa concezione si connetta al nostro interesse per il nostro stesso futuro e per le altre persone. Qui non voglio fare altro che ricordare questi problemi.<sup>3</sup>

#### 5. *Il generale appetito del bene: una passione o un principio?*

1. Abbiamo visto come il generale appetito del bene ci renda sensibili ora alla soddisfazione delle nostre passioni future. A questo punto, mi chiedo: il generale appetito del bene è una passione, o è un desiderio dipendente da un principio associato a un principio della ragione pratica? Per spiegare questa domanda, devo dire qualche parola a proposito del ragionamento pratico in quanto opposto alla deliberazione per come Hume la descrive. Una prima affermazione è la seguente.

Nel *ragionamento pratico*, le nostre deliberazioni sono guidate da, o verificate rispetto a, certi *principi* della ragione pratica, per esempio i due principi che Hume stesso sembra citare nella sua posizione ufficiale: il principio che dice di adottare mezzi efficaci per i fini, e il principio che dice di correggere la nostra conoscenza delle caratteristiche delle cose da noi desiderate alla luce di credenze vere o ragionevoli. Questi principi specificano, insieme ad altri, cosa è corretto, o *valido*, nel ragionamento pratico. Nel chiederci se il generale appetito del bene sia una passione o un desiderio dipendente da un principio, ci chiediamo se Hume descriva il suo operare come l'operare di una passione, o invece come l'operare di un desiderio dipendente da un principio associato a un principio della ragione pratica.

2. Per rispondere a questa domanda, introduco una concezione degli agenti razionali che attribuisce a ciascuno di questi agenti un carattere generale, o una configurazione complessiva delle passioni, che includa (tra gli altri) desideri dei due tipi seguenti.

Innanzitutto, desideri dipendenti da un *oggetto*. L'oggetto di un desiderio dipendente da un oggetto, o lo stato di cose che lo soddisfa, può essere descritto *senza* ricorrere a nessuna concezione morale o a nessun principio ragionevole o razionale. Questa definizione presuppone che vi sia un qualche modo per distinguere queste concezioni e principi, ma qui assumeremo di disporre già di un qualche modo approssimativo con cui farlo, e che esso ci conduca a risultati mutualmente condivisi.

Sono innumerevoli i desideri dipendenti da un oggetto, comprese molte, o la maggioranza, delle passioni di Hume. Lo sono i desideri di cibo, bevande e riposo, i desideri di praticare attività piacevoli di vario tipo, e quelli che dipendono dalla vita sociale: i desideri di posizione, potere e gloria, e quelli di beni e ricchezza. E con questi molti altri.

3. Vi sono, in secondo luogo, i desideri che chiamo dipendenti da un *principio*. Li possiamo ricondurre a due tipi principali, a seconda che il principio in questione è razionale o ragionevole.

Sono *razionali* i principi che utilizziamo nel ragionamento



pratico intorno a questioni che possiamo definire prudenziali. Ecco alcuni esempi (leggeteli come se per tutti valesse la condizione *ceteris paribus*):

I) adottare i mezzi più efficaci per i fini che abbiamo; II) acquisire credenze ragionevoli sui fini e gli obiettivi; III) scegliere l'alternativa più probabile; IV) preferire il bene più grande (un principio che ci aiuta a spiegare la programmazione delle attività e la correzione dei fini in modo che l'uno sostenga la realizzazione dell'altro); V) ordinare gli obiettivi (per priorità) quando sono in conflitto.

Sidgwick considererebbe ciascuno di questi principi come un dettame della ragione (pratica).

Consentitemi di assumere che questi principi siano forniti da un elenco e non desunti da una definizione di razionalità pratica. Non c'è alcun accordo, infatti, sul modo migliore di definire una tale concezione, in particolare quando entra in gioco l'incertezza. I modi di intendere la razionalità sono diversi, e dovremmo riconoscerlo. E tuttavia, l'idea generale è che questi principi specifichino ciò da cui un *singolo* agente con una varietà di scopi (si tratti di un individuo, un'associazione, una comunità, una nazione o un'alleanza di nazioni) deve farsi guidare (sempre che il farlo sia praticabile e ragionevole) quando è impegnato in quella che il senso comune considera una deliberazione razionale.

Possiamo aggiungere un *secondo* tipo di desideri dipendenti da un principio assumendo che vi siano desideri che si connettono ai principi della ragione rigorosa di Hume – al ragionare in logica e matematica, al soppesare le prove, e al valutare l'inferenza probabile. Dopo tutto, il ragionamento rigoroso, direbbe Hume, non può che essere mosso, come ogni altra attività, da qualche passione. Molte persone nutrono questo tipo di desideri, quanto meno in una certa misura. Come ha detto Aristotele, desideriamo conoscere: i rompicapi, gli enigmi, e così via, ci procurano piacere. È impossibile diventare matematici o fisici senza provare questi desideri.

Il *terzo* tipo di desideri dipendenti da un principio comprende i desideri che sono connessi a *principi ragionevoli*: i principi che regolano il modo in cui gli agenti, si tratti di persone singole o di

gruppi, di una pluralità di agenti (o di una comunità o società) devono comportarsi nelle loro relazioni l'uno con l'altro. I principi di equità o giustizia che definiscono gli equi termini della cooperazione sono esempi standard. Come lo sono i principi associati alle virtù morali riconosciute dal senso comune: sincerità, fedeltà, e così via. Per il momento, intendo mettere questi desideri e principi ragionevoli da parte.<sup>4</sup>

4. Ora, a distinguere i desideri dipendenti da un principio è l'impossibilità di descrivere lo scopo del desiderio, o l'attività deliberativa o intellettuale in cui ci si desidera impegnare, senza ricorrere ai principi, razionali o ragionevoli a seconda del caso, che entrano in questa attività. Solo un essere in grado di comprendere e applicare questi principi – che sa come utilizzarli – può avere questi desideri. Un agente razionale è un essere esattamente di questo tipo.

Perciò, per definizione, un agente razionale è un individuo il cui carattere, la cui configurazione dei desideri (passioni), contiene desideri dipendenti da un principio associati ai principi della ragione pratica. Come tutti i desideri, anche questi hanno una *forza* più o meno grande, anche questi la vedono aumentare o diminuire a seconda del momento. Ma al di là di questo, la cosa importante è che i principi cui questi desideri sono associati sono riconosciuti dall'agente come dotati di *autorità*, diciamo, l'autorità della ragione. L'agente dirà: "Sono stato sciocco a non dedicare un po' più di tempo ad assicurarmi di aver scelto i mezzi appropriati ai miei fini", e così via. Perciò, è attraverso i desideri dipendenti da un principio che i principi della ragione pratica hanno un punto di appoggio nel carattere dell'agente.<sup>5</sup> Nella misura in cui è razionale – soddisfa la definizione – l'agente sarà motivato ad agire di conseguenza, non in tutti i casi in modo deciso, ma sempre in qualche misura significativa.

5. Arriviamo così alla nostra domanda: per come Hume lo descrive, il generale appetito del bene è letteralmente una *passione* calma, o è un desiderio dipendente da un principio? E se è così, di quale principio si tratta?

Ora, se Hume avesse considerato il generale appetito del bene

come un desiderio dipendente da un principio, molto probabilmente avrebbe definito questo principio in modo esplicito; e il principio suggerito più spesso dal testo è forse il seguente:

A parità di altre condizioni, massimizzare nel tempo il saldo netto del bene sul male della propria esistenza; questo bene e questo male devono essere calcolati, quando il farlo è appropriato, sulla base dei piaceri e dei dolori previsti, e questi piaceri e dolori devono essere misurati in base alla loro intensità e durata, e scontati in base alla probabilità del loro verificarsi. O qualcosa di simile. Il principio del ragionamento pratico diventa: tener conto dei beni e dei mali futuri secondo il loro peso, o secondo la misura della loro importanza o soddisfazione probabile, così determinata.

Ma penso che Hume non descriva mai il generale appetito del bene come guidato da un tale principio, e perciò neppure come un desiderio dipendente da un principio. Piuttosto lo considera come un principio *psicologico* che opera in certi modi, ma non come un principio razionale che l'agente applica riconoscendo la sua autorità razionale. Troviamo alcuni passi che sostengono questa interpretazione nella Sezione IX della Parte III del Libro II, dedicata alle passioni dirette. Hume esamina come le probabilità diano origine alla speranza e alla paura (*T*, pp. 440 sg. [tr. it. pp. 462 sg.]), e affronta l'idea di probabilità matematica (*T*, pp. 444 sg. [tr. it. p. 466]). Ma l'accento cade immancabilmente sul modo in cui certi principi psicologici governano la vivacità delle credenze e suscitano passioni come la speranza e la paura. Hume ama inoltre le analogie fisiche; vi ricorre, per esempio, nel passo seguente:

Se consideriamo la mente umana troveremo che, per quanto riguarda le passioni, non è simile a uno strumento musicale a fiato, in cui scorrendo su tutte le note il suono viene a mancare non appena viene a mancare l'aria; ma somiglia piuttosto a uno strumento a corde, nel quale dopo ogni tocco le vibrazioni continuano ancora a dare un suono che gradualmente e insensibilmente decresce. [...] [Allo stesso modo] il dolore e la gioia, poiché sono mescolati [...] tra di loro tramite gli opposti punti di vista dell'immaginazione, producono con la loro unione le passioni della speranza e della paura (*T*, p. 440 sg. [tr. it. p. 463]). 6. Per

quanto con qualche esitazione, sono inoltre propenso a pensare che questo tipo di approccio sia in armonia anche con l'analisi di Hume dei due principi della ragione pratica che egli sembra sottoscrivere, vale a dire:

I) adottare i mezzi più efficaci per i nostri fini; e II) acquisire credenze ragionevoli sui fini e gli obiettivi. Sembra, infatti, che anche la descrizione di questi principi sia suscettibile di una lettura in termini puramente psicologici. Scrive Hume: "Nel momento in cui percepiamo la falsità di una supposizione o la insufficienza di un mezzo, le nostre passioni cedono alla nostra ragione senza alcuna opposizione. [...] [S]e mi convincete del mio errore, il mio vivo desiderio scomparirà. [...] [N]on appena scoprirò la falsità di questa supposizione tali azioni mi diverranno certo indifferenti" (T, pp. 416 sg. [tr. it. pp. 437-438]).

Per il caso del principio della ragione pratica che ci guida al nostro bene maggiore, la tesi è diversa. Come ricorderete, l'osservazione di Hume è la seguente: "[N]on è per nulla contrario alla ragione preferire il bene che so essere più piccolo a quello più grande e provare un desiderio più ardente per il primo piuttosto che per il secondo" (T, p. 416 [tr. it. p. 437]).

Probabilmente, ciò che Hume intende dire è che non è su una credenza falsa che questo desiderio per il bene minore si basa, anche se esso resta più forte del desiderio per il bene maggiore. Per Hume, la spiegazione di questa preferenza sembra stare, piuttosto, nel carattere: essa tradisce l'impazienza e miopia della persona, la sua impulsività e avventatezza. Il rimedio è un cambiamento del carattere, non un appello alla ragione rigorosa. Avere o meno preferenze di questo tipo è semplicemente un fatto della psicologia umana; la ragione pratica non sembra giocare alcun ruolo.

7. Per concludere, credo che, alla luce di questi passi di Hume e della natura della sua trattazione in generale, si possa dire questo: se concepiamo il ragionamento pratico come una deliberazione regolata da giudizi (che si presumono) corretti o validi, e mossa da desideri dipendenti da un principio associati a principi razionali, allora dobbiamo riconoscere che Hume non ha una concezione del ragionamento pratico. O quanto meno, che non ha questa

concezione di esso.

A caratterizzare la posizione di Hume sulla deliberazione non è la semplicità o non complessità: si tratta, in realtà, di una posizione assai complessa. Né Hume pensa che la deliberazione riguardi esclusivamente i mezzi migliori per fini dati, o che essa eserciti sul corso delle azioni unicamente pochi tipi di effetti; è vero il contrario: essa può produrre molti effetti profondi. A caratterizzare la sua prospettiva è piuttosto questo: essa sembra essere puramente psicologica e mancare del tutto di quelle che, secondo altri autori, sono le idee della ragione pratica e della sua autorità.

<sup>1</sup> È una vicenda raccontata in molti luoghi. Uno di questi è A.B. Burn, *Pelican History of Greece*, Penguin Books, Harmondsworth 1965, p. 194.

<sup>2</sup> Hume, *The Skeptic*, in *Essays Moral Political and Literary* (1742-1752) (tr. it. *Lo scettico*, in *Saggi morali, politici e letterari*, in *Saggi e trattati morali, letterari, politici e economici*, Utet, Torino 1974, pp. 359-360).

<sup>3</sup> Si veda Thomas Nagel, *The Possibility of Altruism*, Oxford University Press, Oxford 1970, pp. 27-76 (tr. it. *La possibilità dell'altruismo*, il Mulino, Bologna 1994, pp. 53-114).

<sup>4</sup> Ricordo, per inciso, che esistono anche desideri dipendenti da una concezione. Li si può definire dicendo che i principi che desideriamo seguire possono essere connessi al desiderio di realizzare una certa concezione, o ideale morale, razionale o ragionevole. Per esempio, desideriamo comportarci in modi che siano appropriati al nostro essere persone razionali, persone la cui condotta è guidata dal ragionamento pratico; e desiderare di essere questo tipo di persone significa avere desideri dipendenti da un principio e agire sulla loro base, anziché unicamente sulla base di desideri dipendenti da un oggetto in quanto governati dall'abitudine e dall'abito. Una tale concezione esiste quando i

principi che specificano i desideri dipendenti da un principio sono appropriatamente legati e connessi alla concezione in questione in un certo modo. Per esempio, abbiamo visto che il ragionamento pratico concernente il futuro richiede, diciamo così, una concezione di noi stessi come persone la cui vita si prolunga nel tempo. Non intendo approfondire qui questo tema. Ma per parlare di desideri dipendenti da una concezione, è necessario essere in grado di operare il tipo di connessione appropriato.

<sup>5</sup> Nella terminologia di Bernard Williams, dovremmo dire che questi desideri dipendenti da un principio sono contenuti nel complesso motivazionale dell'agente. Si veda il suo *Internal and External Reasons*, in *Moral Luck*, cit., pp. 104 sg. (tr. it. *Ragioni interne ed esterne*, in *Sorte Morale*, cit., pp. 134 sg.). La trattazione dell'agente razionale che presento nel testo segue quella proposta da Christine Korsgaard in *Skepticism and Practical Reason*, in "Journal of Philosophy", gennaio 1986, pp. 15-23.

## HUME III

### La giustizia come virtù artificiale

#### 1. *La capitale delle scienze*

1. Oggi considereremo la trattazione di Hume della giustizia come virtù artificiale in quanto opposta a naturale. Questo tema occupa un posto centrale nel fideismo della natura di Hume: l'obiettivo della sua trattazione è dimostrare che la moralità e la nostra pratica di essa sono espressioni della nostra natura, dato il posto che occupiamo nel mondo e la nostra dipendenza dalla società. Si ricordi che nell'introduzione al *Trattato*, Hume prende in esame la storia delle scienze: come siano cominciate con la matematica, la filosofia naturale e la religione naturale, e quanto profondamente esse dipendano dalla conoscenza dell'uomo (*T*, pp. XV-XVI [tr. it. pp. 6-7]).

Questa dipendenza dev'essere massima, dice Hume, per le scienze della logica, della morale, della critica e della politica, le scienze cui rimandano tutti gli argomenti di cui Hume si sia occupato nelle sue opere. La logica spiega le operazioni della nostra facoltà del ragionare e la natura delle nostre idee. La morale e la critica considerano i nostri sentimenti e gusti, mentre la politica si occupa degli uomini uniti in società e dipendenti gli uni dagli altri. Ciò che Hume intende fare è abbandonare l'"estenuante metodo" seguito fin lì, e, come egli stesso dice, "muovere direttamente alla capitale o al centro di queste scienze, ossia alla stessa natura umana" (*T*, p. XVI [tr. it. p. 7]).

Perciò, nel *Trattato*, troviamo il tentativo di un giovane uomo di conquistare quella che egli stesso definisce la "capitale" delle

scienze, e in questo modo costruirsi una reputazione e far molto parlare di sé. E una condizione essenziale per la realizzazione di questo obiettivo è dimostrare che la moralità è un fatto naturale che è possibile spiegare alla luce dei nostri interessi umani naturali e del nostro bisogno della società. Questa spiegazione deve basarsi sull'esperienza e l'osservazione. Hume vuole seguire la massima di Newton "Hypotheses non fingo", e non formulare alcuna ipotesi sull'essenza dell'anima o del corpo; come dice egli stesso, il suo intento è fare appello unicamente ai principi che si manifestano nelle operazioni della natura. La spiegazione del fondamento delle virtù, sia naturali sia artificiali, e del modo in cui sorgono e giocano i loro diversi ruoli, è uno degli argomenti morali che costituiscono la scienza della natura umana così concepita.

2. Oggi, analizzerò alcune questioni fondamentali connesse a questi temi, per come li troviamo esposti nelle Sezioni I-VI della Parte II del Libro III. Dovremo trascurarne molte altre. Ma prima di proseguire, un avvertimento sul linguaggio di Hume, in alcune occasioni ingannevolmente diverso dal nostro. Per esempio, scopriamo, considerando il sottotitolo del *Trattato – Un tentativo di introdurre il metodo sperimentale di ragionamento negli argomenti morali (Being an Attempt to introduce the experimental Method of Reasoning into Moral Subjects)* –, che il significato del termine "morale" è molto diverso da quello di oggi. Alcuni cambiamenti di significato sono divertenti. Possiamo vederlo considerando la frase di Adam Smith, "La virtù, secondo Aristotele, consiste nell'abitudine al giusto mezzo indicato dalla retta ragione".<sup>1</sup>

Siamo perciò avvertiti: al termine "artificiale" non possiamo attribuire lo stesso significato di oggi – falso, artefatto, non genuino, non reale, e simili. Come l'acqua sotto l'effetto della gravità, i significati delle parole sembrano muoversi in discesa; è quanto è accaduto al termine "artificiale". Lo dimostra un aneddoto (troppo bello per essere falso) riguardante il re Carlo II. In visita per la prima volta alla cattedrale di St. Paul di Londra, ricostruita da Christopher Wren dopo il grande incendio del 1666, sostò per qualche tempo sotto la cupola, e quindi disse solennemente: "È maestosa e artificiale", intendendo dire che ispirava timore



riverente ma che al tempo stesso era un'opera della ragione. Erano parole di grandissimo elogio.

3. Il testo di Hume conferma questo significato in modo indubitabile. Per esempio, l'idea di virtù artificiale è citata accanto a tre diverse accezioni di "naturale" (*T*, p. 473 sg. [tr. it. pp. 501-502]).

Nel suo primo significato, "naturale" si oppone a miracoli, e in questo senso sono naturali tutte le virtù, sia quelle naturali sia quelle artificiali.

In secondo luogo, il termine "naturale" può opporsi a insolito, e in questo caso si deve ammettere che la virtù non è naturale bensì innaturale, essendo la virtù eroica non meno insolita e poco naturale della barbarie più brutale.

E infine, "naturale" si oppone ad artificio: poiché le eseguiamo con un certo piano e intenzione, le nostre stesse azioni sono artificiali. È vero che i nostri piani e progetti sono principi tanto necessari nel loro operare quanto il caldo e il freddo, l'umido e il secco; ma poiché li consideriamo come nostri, siamo soliti concepirli come diversi dagli altri principi della natura (*ibid.*). O ancora: Hume sostiene che il rimedio per le nostre idee di moralità incolte e la parzialità delle nostre affezioni non viene dalla natura bensì dall'artificio, "o più propriamente parlando, la natura fornisce un rimedio con il giudizio e con l'intelletto" (*T*, p. 489 [tr. it. p. 516]).

Ovviamente, è il terzo significato – "naturale" in quanto opposto ad artificio – quello importante. Perciò, per concludere: le virtù artificiali richiedono piano e intenzione, giudizio e intelletto, in modi in cui le virtù naturali non fanno; sono opere della ragione in generale, come possiamo vedere considerando i nostri progetti, convenzioni, leggi e istituzioni.

## 2. *Gli elementi del problema di Hume*

1. Con queste osservazioni come premessa, espongo ora gli elementi che, a mio giudizio, definiscono il problema di Hume: e cioè, spiegare *tutte* le virtù, sia quelle naturali sia quelle artificiali,

come componenti del fatto naturale della moralità. Ora, la Sezione I della Parte II del Libro III – intitolata *La giustizia è una virtù naturale o artificiale?* (*Justice, whether a natural or an artificial virtue?*) – dovrebbe fare proprio questo, ma non lo fa tanto bene quanto potrebbe. In parte, è così perché Hume affida la dimostrazione della sua tesi principale a un'argomentazione che giudica tanto breve quanto convincente, ma che, così com'è formulata nei capoversi 4 e 9, risulta non chiara. La fallacia, o ragionamento circolare, che Hume ha in mente è effettivamente una fallacia, ma non è citandola che egli può dimostrare la sua tesi.<sup>2</sup> Fortunatamente, questo insuccesso non causa alcun danno agli obiettivi di Hume, e perciò ignoro questa breve argomentazione e con essa l'esposizione di queste pagine iniziali.

Il nostro punto di partenza saranno le virtù naturali, per esempio la benevolenza e la generosità, la clemenza e la carità, l'amore della vita e la tenerezza verso i bambini (*T*, pp. 417, 578 [tr. it. pp.438, 611]). Sono virtù piuttosto facili da spiegare, per Hume. È così perché a tali virtù Hume attribuisce due caratteristiche.

*In primo luogo*, sono disposizioni naturali (o istinti impressi, come talvolta Hume le definisce) a eseguire un certo genere (tipo) di azioni in un certo genere (tipo) di occasioni – essere teneri con i bambini tutte le volte in cui, diciamo, hanno bisogno di tenerezza.

*In secondo luogo*, l'esecuzione di queste azioni produce del bene in ciascun caso: ogni singolo atto di tenerezza verso i bambini produce in se stesso del bene (*T*, p. 574 [tr. it. p. 608]).

Come ci saremmo aspettati, veniamo inoltre a sapere, leggendo il capoverso 9, che nella condizione del genere umano rozza e naturale, prima dello stato civilizzato, esistevano solo virtù naturali. Perciò, queste virtù naturali hanno anche una terza caratteristica, e cioè sono le virtù che costituiscono la moralità naturale e parziale delle nostre affezioni. È la moralità del primo stadio. A quel tempo, le virtù della giustizia, della fedeltà e dell'onestà non esistevano, e i loro nomi sarebbero stati accolti come incomprensibili e sofisticati.

2. Rispetto alla prima delle caratteristiche ora elencate, diversamente dalle virtù naturali, le virtù artificiali della giustizia,

della fedeltà e dell'onestà sono intese come disposizioni del carattere a rispettare certi schemi di regole o convenzioni, ma queste disposizioni non esprimono un principio originario della nostra natura o di uno o più dei nostri istinti impressi. Le regole e le convenzioni di questo tipo sono troppo varie e numerose, troppo complesse e mutevoli, perché siano oggetto o di un numero corrispondente di principi originari, o di un numero ristretto di questi principi. E il tentativo di andare al di là di un numero ristretto di principi potrebbe moltiplicare senza fine le ipotesi sulla nostra natura, e minare l'idea stessa di una scienza della natura umana (*T*, pp. XVI-XIX, 473 [tr. it. pp. 7-10, 500]).

Come vedremo, le virtù artificiali si allontanano da quelle naturali anche rispetto alla seconda caratteristica di queste. Accade spesso, infatti, che un singolo atto di giustizia o fedeltà si riveli, preso in se stesso, contrario al bene della società, e che a conti fatti produca anche danni. E tuttavia, ciò che pensiamo è che l'azione giusta debba essere compiuta ugualmente, e compiuta per senso del dovere.

3. Perciò, il problema di Hume è il seguente: come hanno fatto gli esseri umani a lasciare lo stato rozzo e naturale in cui possedevano unicamente virtù naturali, e a raggiungere alla fine lo stadio civilizzato in cui posseggono anche le virtù artificiali sulle cui caratteristiche ci siamo ora soffermati?

Ora, questa è una domanda sulle origini, e penso che, nell'interrogarsi, nei capoversi 10-16 di questa sezione (*T*, pp. 480-484 [tr. pp. 507-510]), sul motivo originario alla giustizia, Hume si interroghi sul motivo originario che per la prima volta potrebbe aver condotto a schemi di regole o convenzioni giusti. E la tesi di Hume è che questo motivo originario alla giustizia non può essere stato né l'interesse personale, né la reputazione, e neppure l'amore di sé, la sollecitudine per l'interesse pubblico, l'amore dell'umanità (non esistendo alcuna cosa del genere), la benevolenza privata, o la considerazione per gli interessi della parte in causa. Nessuno di questi principi originari o istinti impressi, infatti, avrebbe potuto condurre a o sostenere convenzioni di giustizia per come noi le conosciamo.

Nel capoverso 7, Hume dice di voler tener fede alla tesi seguente: che “si può affermare, come massima indubitabile, *che nessuna azione può essere virtuosa o moralmente buona a meno che, a produrla, non vi sia nella natura umana qualche motivo diverso dal senso della sua moralità*” (T, p. 479 [tr. it. p. 506]). Il ricorso al corsivo dimostra quanta importanza egli le attribuisca. E tuttavia, non è facile interpretare questa affermazione. Nei due capoversi successivi, è Hume stesso a dire che non è vera. Egli ammette infatti, nel capoverso 9 (T, p. 479-480 [tr. it. p. 507]), che quando viviamo in una società civilizzata e veniamo educati secondo le sue pratiche, allora, se abbiamo promesso di restituire una certa somma di denaro, il nostro rispetto per la giustizia (il nostro senso della sua moralità) e la nostra avversione per la scelleratezza e la disonestà saranno per noi ragioni sufficienti per saldare il nostro debito.

Sono portato a pensare, perciò, che il senso dell'affermazione in corsivo del capoverso 7 (T, p. 479 [tr. it. p. 506]) sia, in realtà, imporre una condizione su ogni spiegazione del modo in cui la società civilizzata, con le sue convenzioni e regole di giustizia, può essere nata. È impossibile che essa sia sorta direttamente o indirettamente dalle sole virtù naturali; essa fa affidamento, infatti, essenzialmente sull'intelletto e il giudizio, sul piano e l'intenzione. In questo processo, sarà stata mossa da interessi interamente naturali, presenti fin dall'inizio e parti integranti della natura umana. E come vedremo, questi interessi altro non sono – e la cosa è assai importante – che la nostra premura per noi stessi, la nostra famiglia e i nostri amici.

4. Ma prima di passare a questo, consentitemi due osservazioni. Primo: a mio avviso, Hume utilizza l'idea di virtù perché, in quanto disposizioni, le virtù appartengono al carattere; sono caratteristiche psicologiche della nostra persona che influiscono insieme su ciò che facciamo e sul modo in cui ci comportiamo. Il fatto di avere e acquisire virtù è un aspetto della nostra natura. Tenuto conto del suo scopo – dimostrare che la moralità è un fatto naturale –, non è dunque una sorpresa che Hume debba utilizzare questa idea.

La seconda osservazione è la seguente: l'obiettivo di Hume è

respingere la dottrina del diritto naturale tramandata dal cristianesimo medioevale e che troviamo in Grotius, Pufendorf e Locke. Come ricorderete, secondo questi autori, l'obbligo morale è basato sul diritto naturale o sulla legge divina. Questa legge è posta per noi da Dio, il quale possiede un'autorità legittima su di noi in quanto nostro creatore; è un dettame o della ragione divina o della volontà divina. Ma in entrambi i casi, essa ci comanda di conformarci a essa sotto pena di sanzioni. E per quanto questa legge ci comandi solo ciò che, tutto considerato, è buono per noi e la società umana, non è agendo sulla sua base in quanto legge per il nostro bene che soddisfiamo il nostro obbligo, ma piuttosto agendo sulla sua base in quanto legge imposta da Dio e considerando noi stessi come obbedienti alla sua autorità.

Ora, è chiaro che la legge di Dio, quando è sostenuta da sanzioni, può darci un motivo per fare molte cose per le quali non avremmo, nel senso di Hume, alcuna inclinazione naturale. Se temiamo le sanzioni di Dio, come in effetti dovremmo, allora troviamo nella paura un motivo per non fare ciò che Dio punirà. Sullo sfondo di questo contesto – un contesto che Hume conosce assai bene –, potremmo leggere il paragrafo 7 in un modo diverso, e cioè come segue:

Si può affermare, come massima indubitabile, che nessuna azione può essere virtuosa o moralmente buona a meno che, a produrla, non vi sia nella natura umana un qualche motivo diverso da quello che trae origine dal suo essere sanzionata in quanto comando divino. Così intesa, questa affermazione si trasforma in una massima di indagine: essa impone una condizione che qualsiasi tentativo di spiegare l'origine della giustizia e della proprietà deve soddisfare. Come questa origine possa essere spiegata è l'argomento della Sezione II della Parte II del Libro III, alla quale ora passiamo.

### *3. L'origine della giustizia e della proprietà*

1. In questa sezione, troviamo le linee teoretiche più importanti della spiegazione delle origini della giustizia e della

proprietà. Vi sono affrontate due questioni, illustrate come segue: *primo*, il modo in cui le regole della giustizia vengono stabilite mediante l'artificio degli uomini (capoverso 1 [T, p. 484; tr. it. p. 512]); *secondo*, quali ragioni ci spingano ad attribuire alla giustizia – vale a dire, all'osservanza delle sue regole – l'idea di virtù (capoverso 23 [T, p. 498; tr. it. p. 526]).

Si osservi che, per giustizia, Hume intende, nella maggior parte delle occasioni, le convenzioni di base che regolano la proprietà: la sua stabilità, il suo possesso, il suo trasferimento per consenso, e il rispetto delle promesse. Egli chiama queste convenzioni di base “leggi di natura” (T, p. 482 [tr. it. p. 512]) o leggi “fondamentali” (T, p. 526 [tr. it. p. 557]), ma anche “leggi della giustizia” (T, p. 532 [tr. it. p. 563]), “regole della giustizia” (T, p. 484 [tr. it. p. 512]), e persino “regole della moralità” (T, p. 516 [tr. it. p. 547]). Spesso, le chiamerò “convenzioni di giustizia”, poiché “convenzione” è il termine che Hume utilizza per indicare le caratteristiche distintive che rendono queste leggi essenziali per la società umana. Ma per leggi della giustizia, Hume non intende qualche tipo di legge sulla proprietà che potremmo immaginare stabilita, ma leggi con le caratteristiche che ora analizzerò.

Traccia della Sezione II per capoversi (T, pp. 484-501 [tr. it. pp. 512-530])

1: Le due questioni da esaminare: primo, come le regole di giustizia vengano stabilite mediante l'artificio degli uomini (capoversi 2-22); secondo, perché annettiamo alla giustizia l'idea di virtù (capoversi 23-28). 2-4: Agli inconvenienti della nostra situazione nella sola natura pone rimedio la società; l'affezione tra i sessi ci dà consapevolezza di questi benefici. 5-7: Le circostanze di giustizia: quelle soggettive consistono nella generosità limitata del nostro temperamento; quelle oggettive nell'instabilità del possesso dei beni esterni nel contesto delle scarsità della natura. 8-11: Non sono le nostre idee incolte della moralità a poter offrire un rimedio, bensì l'artificio, o meglio il giudizio e l'intelletto, i quali favoriscono convenzioni che sono mutualmente riconosciute come rispondenti all'interesse comune. 12-14: L'operare e le conseguenze della giustizia: una volta stabilita, resta poco da fare per instaurare

l'armonia e la concordia; all'avidità è data la direzione appropriata perché essa controlli se stessa; e le regole della giustizia sono semplici e ovvie.15-17: Come l'età dell'oro, lo stato di natura è un'utile finzione grazie alla quale vediamo come la giustizia abbia avuto origine negli inconvenienti del nostro egoismo e nelle scarsità della natura; se fossimo vissuti nell'abbondanza e nella benevolenza, non avremmo conosciuto la giustizia.18-22: Osservazioni conclusive sul modo in cui le regole della giustizia vengono stabilite mediante l'artificio degli uomini, in cui si ribadiscono alcuni punti essenziali a conferma delle osservazioni precedenti; mentre, in se stesso, un atto isolato di giustizia è spesso dannoso per la società, lo schema nel suo complesso è essenziale a essa e al benessere di ogni suo membro.23-24: La seconda questione, perché annettiamo alla giustizia l'idea di virtù: l'obbligo naturale alla giustizia è stato spiegato; ora si tratta di spiegare l'obbligo morale; due fasi di sviluppo; il senso di giustizia si forma nella seconda.25-27: Tre sostegni al senso di giustizia: gli artifici dei politici (che possono rafforzarlo ma non originarlo); l'educazione in famiglia; e il nostro interesse per la nostra reputazione, poiché non c'è nulla che ci tocchi più da vicino di questa.28: Chiusa: nello stato di natura non c'è proprietà, e pertanto neppure giustizia o ingiustizia.

#### *4. Le circostanze di giustizia*

1. Sono molti gli argomenti di questa sezione che richiederebbero un'analisi. Purtroppo, il tempo a nostra disposizione ci consentirà di citarne solo alcuni. Mi soffermerò, per prima cosa, sull'idea di Hume delle circostanze di giustizia; in secondo luogo, sulla sua idea di convenzione; quindi, sulla sua idea dello schema più ovvio e migliore per stabilire la proprietà; e infine, sulle due fasi di sviluppo che Hume distingue nel capoverso 24 (*T*, pp. 499-500 [tr. it. pp. 527-528]), l'ultima delle quali è quella del senso di giustizia.

Le circostanze di giustizia sono analizzate in due luoghi, i

capoversi 5-7 (T, pp. 486-488 [tr. it. pp. 514-515]) e il capoverso 16 (T, pp. 494-495 [tr. it. pp. 522-523]). Come possiamo vedere, nel tentativo di dimostrare che la moralità è un fatto naturale – non mancherò mai di sottolinearlo –, in queste pagine, Hume cerca di identificare le condizioni della nostra situazione nella natura che rendono certe particolari virtù utili o necessarie per noi e la società, in questo caso le virtù artificiali della giustizia e della fedeltà. Hume concentra la sua attenzione sul modo in cui queste virtù hanno origine e sulla funzione che esse svolgono nella vita umana: sta qui, infatti, la loro spiegazione.

Il capoverso 16 propone una versione chiara: in questo passo, Hume sostiene che la giustizia trova origine nelle convenzioni umane il cui scopo è porre rimedio a una serie di inconvenienti: quelli derivanti dal nostro “egoismo e dalla nostra generosità limitata”, dal fatto che il possesso degli oggetti esterni passa facilmente da una persona all'altra, diciamo, per furto o violenze, e inoltre dal fatto che tutto questo è “unito alla scarsezza [di questi oggetti] rispetto ai bisogni e ai desideri degli uomini”. Il problema della proprietà è rendere il possesso di questi oggetti esterni sicuro e stabile, tenuto conto che, diversamente dai beni della mente e del corpo, questi oggetti possono esserci sottratti intatti e sono godibili dagli altri.

2. Una caratteristica degna di nota della trattazione di Hume delle circostanze di giustizia è questa: per quanto sia incentrata sul nostro interesse per la proprietà e la nostra avidità di essa, non afferma la dottrina falsa dell'egoismo degli individui. Hume sostiene che ciascuno di noi si cura prevalentemente di se stesso, quindi della propria famiglia e infine degli amici, ma che l'attenzione che nel complesso prestiamo a tutte queste persone diverse da noi supera l'attenzione che abbiamo per noi stessi. Al di là di una certa cerchia di persone, una cerchia che forse è assai ampia, ci curiamo di ben poco, a meno che non proviamo simpatia. E tuttavia, questa generosità limitata, come Hume la chiama, non ci rende adatti alla vita sociale: “[U]n'affezione così nobile [Hume ha appena descritto l'affezione del capofamiglia per la moglie e i figli], invece di rendere adatti gli uomini ad ampie società, è quasi tanto



contraria a queste società quanto l'egoismo più stretto" (*T*, p. 487 [tr. it. p. 515]). (Per il senso di società "ampia", si veda il capoverso 24 [*T*, p. 498-499; tr. it. pp. 527-528].) Potremmo anche citare l'egoismo collettivo di ogni genere di gruppi, delle università, delle chiese, e così via. Quando sono sostenuti da dottrine religiose o filosofiche, questi egoismi possono dimostrarsi peggiori dell'egoismo degli individui. Hume è alquanto realista a questo proposito, e il suo approccio alle circostanze di giustizia ne tiene conto.

## 5. *L'idea di convenzione*

1. Consentitemi ora di affrontare l'importante argomento della convenzione per come è presentato nei capoversi cruciali 9-11(*T*, pp. 489-491 [tr. it. pp. 516-519]), i capoversi in cui, in questa sezione, il termine "convenzione" è utilizzato per la prima volta. Leggendo queste pagine, impariamo che il rimedio agli inconvenienti delle circostanze di giustizia e alla parzialità delle nostre idee naturali e incolte di moralità viene non dalla natura ma dall'artificio, "o, più propriamente parlando, la natura fornisce con il giudizio e con l'intelletto un rimedio a ciò che di irregolare e di svantaggioso c'è nelle affezioni" (*T*, p. 489 [tr. it. pp. 516-517]). Quando abbiamo acquisito un attaccamento per la società, e abbiamo inoltre notato che il turbamento che più la danneggia trae origine dall'instabilità del possesso dei beni esterni, cerchiamo un rimedio collocando questi beni sulla medesima base sicura dei vantaggi della mente e del corpo. "Ciò non si può fare altrimenti che mediante una convenzione tra tutti i membri della società, e cioè quella di conferire stabilità al possesso di questi beni esterni e di lasciare che ognuno goda in pace di tutto ciò che riesca ad acquisire casualmente o con il suo lavoro" (*T*, p. 489 [tr. it. p. 517]).

Questa convenzione di base non è contraria ai nostri interessi o a quelli delle nostre famiglie e dei nostri amici, ma unicamente alle loro tendenze impetuose e avventate – potremmo dire, irrazionali. Ciò che Hume pensa infatti è che "non c'è modo

migliore di tener conto di entrambi questi interessi che di ricorrere a questa convenzione; infatti in tal modo conserviamo la società, che è tanto necessaria sia alla loro conservazione e al loro benessere [dei nostri familiari e amici più cari] quanto ai nostri” (T, p. 489 [tr. it. p. 517]).

Se prendiamo questo passo alla lettera (e perché non dovremmo?), allora possiamo anche dire che, qui, Hume afferma che la convenzione o lo schema di convenzioni che sta descrivendo è lo schema migliore: “non c’è modo migliore di tener conto di entrambi questi interessi”, dei nostri e di quelli degli altri. Hume non intende dire, con questo, che si tratta dello schema migliore che possiamo immaginare, e ancor meno dello schema migliore in assoluto, anche ammettendo che gli esseri umani e la loro situazione nella natura possano essere stati differenti. Intende piuttosto sostenere che si tratta dello schema migliore sul piano pratico, accettando noi stessi e la nostra situazione nella natura per quella che è, senza pianti e lamenti. Ritorno su questa idea dello schema migliore sul piano pratico più avanti. Essa ci aiuterà a spiegare perché Hume ritenga che si debba agire giustamente anche se, presi da soli, gli atti giusti sono spesso pregiudizievole alla società.

2. Nel capoverso 10 (T, p. 490 [tr. it. pp. 517-518]), Hume specifica molte caratteristiche delle convenzioni. Ne cito alcune.

a) Una convenzione non è una promessa; come Hume sostiene nella Sezione V, sono le promesse ad avere origine dalle convenzioni.

b) Una convenzione ha due aspetti (interpreto così quanto Hume scrive). Il primo è rappresentato dal suo contenuto, ed è dato dalla regola della convenzione. È chiaro dunque che ogni convenzione comporta una regola. Il secondo aspetto consiste nella consapevolezza condivisa di un interesse comune; tutti i membri della società si esprimono questa consapevolezza l’un l’altro, e il riconoscimento di questo interesse comune conduce ciascuno a regolare la propria condotta sulla base della regola.

c) E tuttavia, seguiamo questa regola condizionatamente: lasciamo agli altri il possesso dei loro beni purché (e Hume lo

sottolinea) gli altri si comportino verso di noi nel medesimo modo. Una convenzione esprime un'idea di reciprocità.

d) Perché una convenzione esista (assumo che Hume dica), devono valere tre condizioni: in primo luogo, questo senso condiviso di un interesse comune viene espresso da ciascun cittadino a tutti gli altri (è espresso pubblicamente), e di conseguenza l'esistenza di questo interesse comune è di pubblico dominio; in secondo luogo, la regola rilevante è disponibile e inoltre pubblicamente nota; e in terzo luogo, come ciascuno si aspetta, tutti (o la maggioranza) aderiscono alla regola, cosa che produce una regolazione appropriata della condotta. Possiamo parafrasare questa terza condizione dicendo che, perché una convenzione esista (ossia, non sia meramente possibile), la sua regola deve essere effettivamente seguita nella società.

e) Possiamo parlare opportunamente di una convenzione o di un accordo tra i membri della società perché, per quanto non vi sia, o non vi sia stata, alcuna promessa, è tuttavia vero che, proprio come nel caso delle promesse, ciascuno intraprende le proprie azioni in riferimento alle azioni che si aspetta dagli altri.

f) Perciò, la condotta che insieme seguiamo è un caso di azioni compiute nell'interdipendenza reciproca e sulla base di aspettative condivise confermate pubblicamente. La convenzione viene intesa in senso normativo: le sue violazioni sono disapprovate e criticate, e ci si aspetta che le parti che l'hanno violata accettino queste riprovazioni e le pene appropriate.

g) Una convenzione non perde nulla della propria natura per il solo fatto di essere stata stabilita gradualmente e di aver subito in passato frequenti violazioni. È sufficiente che sia alla fine stabilita e che ora le persone agiscano sulla sua base nel modo richiesto.

h) È desiderabile (per quanto forse non sempre possibile) che le convenzioni siano semplici e ovvie. Le convenzioni semplici e ovvie si presenteranno per prime alla mente e saranno facilmente ricordate. È desiderabile, inoltre, che la loro applicazione generale sia libera dal dubbio e dall'incertezza (T, pp. 502, 514, 526 [tr. it. pp. 530, 544]).

Come abbiamo detto, così formulata, l'idea di convenzione è

complicata. Non sono certo di aver reso giustizia alla prospettiva di Hume. Penso che egli dica tutte queste cose e anche altre, e che i capoversi 9-11, e in effetti tutta questa sezione, siano tra le parti più straordinarie della sua opera. Le sue acute capacità di pensiero vi si manifestano in modo vivo e senza spreco di parole. Hume propone una sintesi di buona parte della trattazione della giustizia e della convenzione più avanti, nel capoverso 22 (*T*, pp. 497-498 [tr. it. pp. 525-526]).

## ESEMPI E OSSERVAZIONI SUPPLEMENTARI

Consideriamo, per prima cosa, alcuni esempi di convenzioni di coordinazione: le situazioni che esse governano sono situazioni che non comportano alcun conflitto di interesse tra le parti. La cosa importante è avere una convenzione che coordini ciò che si fa. Un buon esempio è su quale lato della strada guidare; un secondo è chi abbia il diritto di precedenza, se l'automobile che proviene da destra o quella che proviene da sinistra. Nel primo caso, sono egualmente buone entrambe le convenzioni possibili – guidare sulla destra o guidare sulla sinistra –, ma è necessario sceglierne una. Poiché è meglio avere la precedenza che non averla, è possibile che, in ogni singolo caso, la soluzione al secondo problema dia un vantaggio – il diritto di precedenza – all'una o all'altra parte; ma è probabile che, al ripetersi di molte occasioni, questi vantaggi si livellino, rimuovendo qualsiasi conflitto di interesse. Sul lungo periodo, ogni guidatore ha la medesima probabilità di beneficiarne degli altri.

Questa conseguenza delle occasioni ripetute è molto importante: quando la stessa occasione si ripete molte volte o si susseguono occasioni simili (quando il gioco è ripetuto o reiterato, come si dice nel linguaggio della teoria dei giochi), la situazione in cui ci si viene a trovare è totalmente diversa da quella in cui ci si trova quando le occasioni sono singole o isolate. L'esempio di Hume dell'oro o l'argento come misure di scambio, o quello delle lingue, rientrano in questo tipo di caso, come la maggioranza

(tutte?) delle convenzioni di cui si occupa. Perché parliamo la nostra lingua nella medesima maniera, pronunciando persino le sue parole in modo esattamente uguale, se non perché tutti desideriamo essere capiti, cosa che realizziamo tanto meglio quanto più è precisa la coordinazione della grammatica e dei suoni?

Uno dei punti di forza dell'esempio di Hume degli uomini in barca, ciascuno con un remo, è la semplicità e ovvietà della convenzione illustrata. Essa non richiede alcuna riflessione. La semplicità e ovvietà sono caratteristiche desiderabili delle convenzioni che Hume sottolinea, e nell'elenco proposto più sopra compaiono al punto *h*).

Quando a ripetersi un numero indefinito di volte è il cosiddetto gioco del dilemma del prigioniero, si genera un tipo di convenzione diverso. Questo gioco ha il tipo di matrice illustrato qui sotto a sinistra; si noti il contrasto con i giochi di coordinazione presentati sulla destra.

|      |      |  |       |       |   |     |       |
|------|------|--|-------|-------|---|-----|-------|
| 5,5  | -3,8 |  | -5,-5 | 0,0   |   | 5,5 | 0,0   |
| 8,-3 | 0,0  |  | 0,0   | -5,-5 | o | 0,0 | -5,-5 |

Quando questo gioco viene giocato una sola volta, entrambi i giocatori selezionano la strategia cui corrispondono i risultati in basso a destra, e perciò ottengono 0. Se essi potessero in qualche modo stringere un accordo vincolante, cosa che non possono, in base al quale il giocatore 1 dovrebbe scegliere il punteggio della prima riga e il giocatore 2 il punteggio della prima colonna, entrambi otterrebbero 5. E tuttavia, nel caso in cui il gioco in corso abbia un'alta probabilità di ripetersi altre volte, forse anche in eterno, la cooperazione è, dal punto di vista pratico, possibile, e in genere ha luogo di fatto. Come è facile capire, ciò accade perché i giocatori si formano delle aspettative, e vedono che, se entrambi sceglieranno la prima riga e la prima colonna indefinitamente, potranno ottenere in futuro guadagni maggiori.

Un'ovvia strategia è quella dente per dente: il giocatore 1 comincia, diciamo, con la prima riga, e in ogni fase successiva del

gioco fa quello che il giocatore 2 ha fatto in quella precedente. Se entrambi i giocatori seguono la strategia dente per dente, è possibile che cooperino indefinitamente. Quando la probabilità che il gioco continui è sufficientemente alta, la minaccia contenuta nella prospettiva del dente per dente assicurerà la cooperazione. E tuttavia, possono farlo anche diverse altre strategie. Sono molte quelle in grado di trattenere il giocatore 2 dal ricorrere alla seconda colonna. E in effetti, c'è un teorema della teoria dei giochi, noto come *folk theorem*, che dice che, nei giochi del tipo dilemma del prigioniero ripetuti, un giocatore ha un premio garantito almeno tanto grande quanto il premio che è in grado di ottenere quando tutti gli altri giocatori gli si oppongono (qui suppongo che il gioco sia a  $n$ -persone; è possibile che  $n$  sia uguale a 1). È un modo per vedere come i giochi che si ripetono nel tempo rendano la cooperazione possibile anche tra persone mosse dall'interesse personale, o come Hume direbbe, mosse dall'altruismo limitato e dalla generosità ristretta, che è un'assunzione più realistica.

I casi cui Hume è interessato sono tutti giochi ripetuti di qualche tipo, se vogliamo fare un confronto con la teoria dei giochi. Effettivamente, si tratta di casi con giochi che proseguono per un numero di volte indefinito – in eterno, dal punto di vista pratico. Sono inoltre moltissimi i giocatori coinvolti. I giochi di questo tipo sono difficili da affrontare sul piano formale; i problemi della fiducia, della reputazione e del loro sviluppo, sono cruciali, ma difficili da analizzare. Hume è sicuro che la cooperazione si svilupperà; e in effetti, che essa lo faccia e si consolidi sulla base dell'altruismo limitato e della generosità ristretta è precisamente ciò che definisce la prima fase di sviluppo delle convenzioni di giustizia e delle promesse da lui distinta. Egli chiama questi motivi obbligo naturale alla giustizia (*T*, pp. 498, 522 sg. [tr. it. 527, 553-554]). Penso che Hume sia stato il primo a capire che in una società di piccole dimensioni l'obbligo naturale è sufficiente a condurre le persone a onorare le convenzioni di giustizia. Perciò, le convenzioni posseggono un'ulteriore caratteristica importante: sono in grado di garantire il loro stesso rispetto e pertanto sono stabili. Consentitemi quindi di aggiungere:

In una società di piccole dimensioni, le convenzioni di giustizia garantiscono il loro stesso rispetto e sono stabili in virtù dell'obbligo naturale; in una società ampia, esse garantiscono il loro rispetto e sono stabili con l'aggiunta del senso di giustizia e del sentimento morale.<sup>3</sup>

## *6. La giustizia come lo schema di convenzioni migliore*

1. Come ho sostenuto più sopra Hume assume che esista uno schema di convenzioni per stabilire la proprietà che è il migliore sul piano pratico, dove per migliore sul piano pratico ritengo che egli intenda non il migliore immaginabile, ma il migliore dati gli esseri umani per quello che sono – parziali e litigiosi, inclini alla violenza e all'impazienza –, e considerando realisticamente la loro situazione, e cioè le scarsità della natura rispetto ai loro desideri.

Hume analizza una caratteristica di questo sistema migliore sul piano pratico nel capoverso 22 (*T*, pp. 497-498 [tr. it. pp. 525-526]), dove dice che, non di rado, un singolo atto di giustizia è contrario al vantaggio della società. Questa analisi segue l'introduzione, nel capoverso 21 (*T*, pp. 496-497 [tr. it. pp. 524-526]), di un contrasto, quello tra l'idea che la giustizia possa essere stabilita dall'"interesse pubblico [perseguito] naturalmente" (considerata nella Sezione I, capoversi 11 e 12 [*T*, pp. 482-483; tr. it. pp. 508-509]), e il modo in cui Hume ha dimostrato che è di fatto stabilita. Qui Hume dice che, se l'interesse pubblico fosse stato perseguito naturalmente, gli uomini "non avrebbero mai pensato di limitarsi l'un l'altro con queste regole; e se essi perseguissero il loro interesse personale senza nessuna precauzione, si precipiterebbero a capofitto in ingiustizie e violenze di ogni genere. Queste regole sono quindi artificiali e tendono al loro fine in un modo obliquo e indiretto, e l'interesse che le fa nascere non è di un tipo che potrebbe essere perseguito grazie alle passioni umane naturali e non artificiali" (*T*, p. 496-497 [tr. it. p. 525]).

Hume osserva quindi che, per quanto le convenzioni di giustizia siano stabilite dall'interesse, la loro connessione con

questo interesse è “in qualche modo singolare”:

Un atto isolato di giustizia è spesso contrario all'interesse pubblico, e se restasse isolato, senza essere seguito da altri atti, potrebbe di per sé risultare molto dannoso per la società. Quando un uomo di merito e dalle inclinazioni generose restituisce una grande fortuna a un avaro o a un pericoloso fanatico, agisce giustamente e in modo lodevole, ma a scapito dell'interesse pubblico. [...] Ma sebbene singoli atti di giustizia possano essere contrari all'interesse pubblico o a quello privato, è certo che il piano o lo schema nel suo complesso è estremamente utile, anzi assolutamente necessario, tanto come sostegno per la società quanto per il benessere di ogni individuo (*T*, p. 497 [tr. it. p. 525]). 2. Vediamo quindi che a essere giusto è, secondo Hume, il piano o schema nel suo complesso. E tuttavia, potremmo senza dubbio replicare che alcuni schemi sono migliori di altri, e che lo schema migliore (assumendo che ve ne sia uno e che esista) non definirà di certo come giusti atti che sono dannosi per la società. Potremmo pensare che Hume sia eccessivamente pessimista a proposito dello schema migliore sul piano pratico, e certamente non siamo disposti a pensare che lo schema alquanto conservatore che egli ha di fatto proposto non sia suscettibile di alcun miglioramento (il valore dell'eguaglianza è in larga misura ignorato). Per comprendere il punto di Hume, supponete allora che il nostro schema migliore sul piano pratico esista effettivamente. Hume ritiene che ciononostante esisteranno atti singoli di giustizia con conseguenze negative. Scrive: “È impossibile separare il bene dal male. La proprietà deve essere stabile, e bisogna fissarla con delle regole generali. Sebbene in un certo caso si possa andare a scapito dell'interesse pubblico, questo male momentaneo è ampiamente compensato da una costante osservazione delle regole” (*T*, p. 497 [tr. it. p. 525]).

È questa dunque la risposta di Hume: ammesso sia effettivamente realizzabile, anche il nostro schema migliore sul piano pratico sarà soggetto allo stesso difetto. È così perché le leggi sulla proprietà non possono determinare il possesso e il trasferimento di questo o quel pezzo di proprietà sulla base della persona che è meglio qualificata in questo o quel momento a



utilizzarlo, così come le utilità particolari del caso potrebbero decidere. Questa è una ricetta per disordini e discordie senza fine, ed evoca le parzialità delle affezioni naturali che le regole della giustizia hanno lo scopo di limitare. Si veda quanto Hume scrive su questo nel capoverso 2 della Sezione III (T, p. 502 [tr. it. pp. 530-531]).

3. Ma anziché approfondire ulteriormente questo tema, cito qui un contrasto tra Hume e il vescovo Butler, che, come il contrasto già richiamato in precedenza tra Hume da un lato, e Grotius, Pufendorf e Locke dall'altro, getta luce sul desiderio di Hume di dimostrare che le virtù e la moralità in generale sono il risultato nella nostra natura e del posto che occupiamo nel mondo, e devono essere spiegate come tali. Alla sua *Analogy of Religion* (1736), Butler ha aggiunto una breve appendice intitolata *Dissertation on Virtue*. In queste pagine, egli sostiene, tra le altre cose, che in molti casi il principio del saldo di felicità più alto non sembra il principio più adatto da cui farsi guidare nei giudizi morali coscienziosi. Piuttosto, la nostra coscienza, considerata da Butler autorevole e regolativa della nostra natura, sarebbe tale da “condannare la falsità, la violenza non provocata e l'ingiustizia, e da approvare la benevolenza per alcuni preferibilmente che verso altri, indipendentemente dal fatto che si consideri quale condotta abbia la maggior probabilità di produrre un sovrappiù di felicità o di miseria” (par. 8).<sup>4</sup>

Butler ritiene che Dio abbia formato la nostra coscienza in questo modo, e che noi dobbiamo agire di conseguenza. Egli prende in considerazione la possibilità puramente ipotetica che Dio possa seguire il principio della felicità maggiore; ma se anche fosse così, questo non cambierebbe il fatto che è la nostra coscienza, in quanto formata da Dio, a doverci fare da guida. Dobbiamo seguire la coscienza.

Non sono i giudizi morali effettivi di Butler che Hume mette in discussione: che la falsità, la violenza non provocata e l'ingiustizia siano sbagliate lo condivide, come approva la benevolenza per alcuni a preferenza di altri. Ma lo sfondo teologico di Butler gli è del tutto estraneo. Hume intende mostrare come i

nostri giudizi morali sorgano di fatto e abbiano coerenza e scopo, data la nostra natura e la nostra situazione nel mondo. La sua trattazione della virtù artificiale della giustizia come specificazione dello schema di proprietà meglio praticabile, è un esempio di questo suo tentativo, e una ragione per prestargli attenzione.

## *7. Le due fasi di sviluppo*

1. Veniamo ora alla seconda questione di Hume (capoversi 23-24 [T, pp. 498-500; tr. it. pp. 526-528]): perché annettiamo l'idea di virtù all'agire in conformità con le regole della giustizia? Egli ha completato la risposta alla prima questione – come le regole della giustizia vengano stabilite mediante l'artificio degli esseri umani – proponendo, nel capoverso 22, un riesame di alcuni dei punti principali. Nel capoverso 18 (T, p. 495 [tr. it. p. 523]), Hume ha affermato di aver dimostrato che la giustizia trae origine unicamente dal nostro egoismo e dalla nostra generosità limitata, e insieme dalle risorse insufficienti della natura rispetto ai nostri bisogni. Queste cose spiegherebbero, dice Hume, “l'obbligo naturale alla giustizia, e cioè l'interesse”. Resta da dimostrare il fondamento dell'obbligo morale alla giustizia, o del senso del giusto e dello sbagliato. Per quanto Hume ritenga impossibile procedere a questa dimostrazione in modo soddisfacente prima della Parte III, il capoverso 24 ne propone comunque un breve abbozzo.

A proposito di questo abbozzo, due punti. In primo luogo, lo sviluppo del senso di giustizia avviene in due fasi. La prima, quella che ha occupato Hume fin qui, spiega l'obbligo naturale alla giustizia. Hume ritiene che i nostri interessi per noi stessi, la nostra famiglia, gli amici e la nostra cerchia di persone in generale, siano sufficienti a indurre ciascuno ad adottare le convenzioni di giustizia. In una società di piccole dimensioni, il mutuo senso dell'interesse comune è ovvio, e il riconoscimento pubblico di esso è immediato; le regole di coordinazione sono chiare, e sebbene vi siano situazioni che appaiono, se viste, diciamo, una per una, come del tipo del dilemma del prigioniero, in realtà esse si ripetono

giorno dopo giorno. Dal punto di vista pratico, la vita sociale prosegue all'infinito, e la cooperazione è sicura e affidabile. In una società di piccole dimensioni, non ancora trasformata in una tribù o una nazione, l'obbligo naturale è sufficiente a sostenere le regole della giustizia.

2. Sennonché, in una società ampia, accade spesso che il nostro obbligo naturale non riesca a muoverci; se pensiamo di farla franca, possiamo avere la tentazione di imbrogliare; o ci può capitare di perdere di vista il nostro interesse a sostenere le convenzioni esistenti. E tuttavia, anche se è così, non manchiamo mai di notare il danno che l'ingiustizia degli altri procura a noi stessi; e, non importa quanto distanti da noi queste persone si trovino, la loro ingiustizia ci procura comunque dispiacere. È così perché consideriamo l'ingiustizia pregiudizievole alla società e dannosa per chiunque sia stato toccato dalle azioni dei colpevoli. Questo dispiacere per l'ingiustizia, dice Hume, trae origine dalla simpatia. Egli sostiene, quindi, che ogni cosa delle azioni umane che provochi turbamento viene, sotto l'esame generale, chiamata vizio, e ciò che produce soddisfazione viene denominato virtù. E con questo, pensa Hume, egli avrebbe trovato, alla fine, la ragione – la spiegazione – del perché annettiamo l'idea di virtù all'osservanza delle regole della giustizia. Hume riassume quindi la propria conclusione come segue: *“Così l'interesse egoistico rappresenta il motivo originario che fa sorgere la giustizia; mentre una simpatia con l'interesse pubblico costituisce la fonte dell'approvazione morale che accompagna questa virtù”*.

Alcune osservazioni su quanto precede. L'esame generale cui Hume si riferisce in questo capoverso è un esame condotto dal punto di vista dell'osservatore giudizioso, presentato nella Sezione I della Parte III del Libro III. Analizzeremo questo punto di vista nell'ultima lezione. Qui, la cosa importante da osservare è che Hume assume di aver trovato una spiegazione del senso di giustizia e del perché esso si formi dopo un lungo sviluppo mosso non letteralmente dall'interesse personale, come di tanto in tanto egli dice, bensì dalle nostre generosità limitate, le nostre affezioni per la famiglia e gli amici, e altri analoghi legami. Queste generosità

limitate identificano i motivi originari che hanno condotto al primo stabilirsi della giustizia e di cui egli era andato alla ricerca nei capoversi 10-16 della Sezione I (*T*, pp. 482-483 [tr. it. pp. 507-510]). Se ci chiediamo sotto quali aspetti questi motivi si allontanino dai motivi naturali e diretti che Hume ha considerato in questi capoversi, possiamo rispondere dicendo che questi ultimi erano motivi non tenuti a freno e non guidati dall'artificio, vale a dire dal giudizio e dall'intelletto, dal piano e dall'intenzione. In quello stadio rozzo e naturale, le persone mancavano del bagaglio di esperienza della società necessario a riconoscere lo schema di convenzioni migliore.

La seconda osservazione riguarda il turbamento suscitato dall'operare della simpatia attraverso il punto di vista dell'osservatore giudizioso, che, secondo Hume, dà origine alla distinzione morale tra giusto e sbagliato, e tra conforme a giustizia e ingiusto. È in questo modo che impariamo la differenza tra queste idee, e siamo in grado di identificarle in casi particolari. Questa è una tesi *epistemologica* sul modo in cui riconosciamo le distinzioni morali, sul modo in cui riusciamo a utilizzare i concetti appropriati in maniera consistente e coerente e in un accordo generale l'uno con l'altro. Ma questo è anticipare eccessivamente le cose.

Quello che è necessario capire è che questa tesi epistemologica è differente dalle tesi sulla motivazione morale, ossia su come spiegare nel modo migliore il fatto che la nostra conoscenza morale o le nostre convinzioni in materia sono in grado di influenzare ciò che facciamo, o come spiegare quali desideri ci conducano a fare la cosa giusta o conforme a giustizia, o ci spingano a non farla. Per come interpreto i capoversi 25-27 (*T*, pp. 500-501 [tr. it. pp. 528-529]), penso che Hume distingua tre tipi di motivi, o stimoli, morali. Il primo è l'artificio dei politici; il secondo l'istruzione e l'educazione che riceviamo, e i molti motivi che acquisiamo nel corso di queste. E il terzo è il desiderio di un carattere, come talvolta Hume dice, o di una reputazione, o di essere stimati e onorati dagli altri. Nulla, dice Hume, potrebbe esserci più caro di questo; e in una società decente, il desiderio di un carattere sosterrrebbe il nostro senso del dovere e di giustizia

saldamente.

<sup>1</sup> A. Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, Oxford University Press, Oxford 1976, p. 270 (tr. it. *Teoria dei sentimenti morali*, Rizzoli, Milano 1995, p. 523). Ecco alcuni altri esempi: “*sensible*” (sensibile) significa “ovvio” o “prontamente percepito”; “*experiments*” (esperimenti) significa “osservazioni degli altri sotto diverse condizioni” (*T*, p. XXIII [tr. it. p. 9]); “*specious*” (apparentemente plausibile) vuol dire “falso”; “*complacency*” (compiacimento) vuol dire “piacere o soddisfazione serena” (*E*, p. 181 [tr. it. p. 229]); e “*jealous*” (come in “*the cautious, jealous virtue of justice*”) significa “scrupolosamente vigile” (*E*, p. 184 [tr. it. p. 232]). E a proposito della virtù, Hume scrive qualcosa di simile a quanto sosterrà Smith: “[N]essuna qualità è degna di biasimo e di lode in assoluto; lo è in un certo grado. Un giusto mezzo, dicono i Peripatetici, è la caratteristica della virtù. Ma questo mezzo è principalmente determinato dall'utilità. [...] con considerazioni di questo genere, riusciamo a fissare in tutte le discussioni che hanno riguardo alla morale e alla prudenza il giusto mezzo che si può raccomandare” (*E*, p. 233 [tr. it. pp. 294-295]).

<sup>2</sup> Lo stesso errore viene ripetuto nella Sezione I della Parte III del Libro III, capoversi 3-5. Hume commette questo errore perché non riesce a distinguere tra i tre concetti morali di base: il giusto, il bene, e il valore morale. Questi concetti si applicano rispettivamente alle azioni (in quanto generi o tipi) e istituzioni – che sono dunque giuste o sbagliate; agli stati di cose, attività o cose di vario tipo – che sono quindi buoni o cattivi; e infine, al nostro carattere nel suo insieme, alle varie disposizioni e ai vari motivi a partire dai quali agiamo, e inoltre ad azioni particolari considerate come virtuose in considerazione delle disposizioni e dei motivi sulla base dei quali sono compiute – che dunque si dicono moralmente meritevoli o immeritevoli, o, in casi estremi, malvagi. Quando definiamo le azioni come giuste, astraiano dal loro motivo

e le giudichiamo in quanto tipo particolare di azione, per esempio, il tipo di azione che promuove il bene della società compatibile con il nostro dovere e i diritti degli altri. Possiamo compiere una tale azione a partire da un motivo buono o cattivo: per esempio, per senso del dovere, per benevolenza, o, ipocritamente, sperando che la nostra azione apparentemente meritevole dal punto di vista morale ci torni utile più tardi. L'errore di Hume consiste nel non vedere che abbiamo bisogno sia del concetto di valore morale applicato al carattere, sia del concetto di giusto applicato alle azioni come tipi. Hume utilizza il concetto di valore morale per rispondere a due diverse domande, e perciò cade in errore perché questo solo concetto non può rispondere a entrambe quelle domande: se un'azione (come tipo) sia giusta astraendo dal suo motivo, e se un'azione particolare, guardando ora al suo motivo, sia moralmente meritevole. È tutto quello che c'è da dire sulla sua breve argomentazione e la presunta circolarità. Per un'analisi più approfondita, si veda J.L. Mackie, *Hume's Moral Theory*, Routledge and Kegan Paul, London 1980, pp. 78-82.

<sup>3</sup> Per altre informazioni su questo argomento, si vedano Robert Axelrod, *The Evolution of Cooperation*, Basic Books, New York 1984 (tr. it. *Giochi di reciprocità: l'insorgenza della cooperazione*, Feltrinelli, Milano 1985); David Kreps, *A Course in Microeconomic Theory*, Princeton University Press, Princeton 1990, cap. XIV (in cui viene proposta una formulazione e una prova intuitiva del *folk theorem*, pp. 508 sg.) (tr. it. *Corso di microeconomia*, il Mulino, Bologna 1993, pp. 593-594); David Lewis, *Convention*, Harvard University Press, Cambridge Mass. 1969 (tr. it. *La convenzione: studio filosofico*, Bompiani, Milano 1974); e Robert Sugden, *The Economics of Rights, Cooperation, and Welfare*, Basil Blackwell, Oxford 1986, che cerca, su molti punti, di seguire la prospettiva che ritiene sia di Hume.

<sup>4</sup> Schneewind, *Moral Philosophy from Montaigne to Kant*, cit., vol. II, p. 543 (tr. it. J. Butler, *L'analogia della religione naturale e rivelata con la costituzione e il corso della natura, Dissertazione II: Sulla natura della virtù*, Sansoni, Firenze 1970, p. 319).

## HUME IV

### La critica dell'intuizionismo razionale

#### 1. Introduzione

1. Oggi, considereremo le argomentazioni di Hume contro la dottrina razionalistica cui egli si oppone nella Sezione III della Parte III del Libro II e nella Sezione I della Parte I del Libro III. In preparazione di questo, dedicherò un certo tempo alla semplice esposizione di questa dottrina per come la troviamo nel Volume II dell'opera di Samuel Clarke, *Discorso sulle leggi immutabili della religione naturale* (presentato alle Boyle Lectures nel 1705, e pubblicato nel 1706).<sup>1</sup> L'intuizionismo razionale è una prospettiva tradizionale importante, e questa è una buona occasione per esaminarla.

In un modo che cercherò di spiegare più avanti, l'intuizionismo razionale considera la riflessione morale come una forma di ragione *teoretica* in quanto opposta a *pratica*. Oltre alla dottrina di Hume, anche quella di Kant è in netto contrasto con esso. Nelle lezioni precedenti, ho sempre attribuito a Hume l'aspirazione a dimostrare che la moralità e la nostra pratica di essa sono espressioni della nostra natura, dato il posto che occupiamo nel mondo e la nostra dipendenza dalla società. È una componente del fideismo della natura di Hume la dimostrazione che la moralità è un fenomeno naturale in piena continuità con la psicologia umana. Ho anche sostenuto che la prospettiva di Hume manca di una concezione della ragione pratica, e che anzi psicologizza la deliberazione morale basandosi sulle leggi dell'associazione e delle emozioni e invocando la forza dei desideri e la loro influenza.<sup>2</sup>

D'altra parte, Kant ha sì una concezione della ragione pratica. Perciò, l'esame della dottrina di Clarke ci consentirà di approfondire la nostra comprensione delle dottrine in discussione in questo periodo, e di estendere i contrasti significativi a nostra disposizione.

2. Nel *Trattato*, Hume non nomina i suoi oppositori, ma nella *Ricerca sui principi della morale* cita Ralph Cudworth e Samuel Clarke. In una nota che inizia con un riferimento allo *Spirito delle leggi* (*Esprit des Lois*) di Montesquieu, Hume sostiene che è stato Malebranche a dare avvio all'astratta teoria della morale fondata su certe relazioni. Scrive: "Quell'illustre scrittore [Montesquieu], tuttavia, espone una diversa teoria, e suppone che tutto il giusto sia fondato su certi *rapporti* o relazioni; questo è un sistema che, a mio parere, non andrà mai d'accordo con la vera filosofia. Il padre Malebranche [...] fu il primo che diede avvio a quest'astratta teoria della morale, che fu poi adottata da Cudworth, Clarke e altri; e poiché esclude l'intero sentimento e pretende di fondare tutto sulla ragione, non manca di seguaci in questa età filosofica" (*E*, p. 197 n. [tr. it. pp. 248-250]).

Nel seguito di questa nota, Hume afferma che, di questa prospettiva razionalistica, la sua trattazione della giustizia delle leggi civili e della proprietà è una chiara confutazione. Perciò, che, oltre a Grotius, Pufendorf e Locke, anche Cudworth e Clarke siano rappresentanti tipici della prospettiva che Hume intende respingere lo possiamo dire con una certa sicurezza.

## 2. Alcune delle affermazioni principali di Clarke

1. Clarke intende sostenere, in primo luogo, che vi sono certe relazioni tra le cose necessarie ed eterne, e che, in conseguenza di (o seguendo da) queste relazioni, alcune azioni sono *convenienti* da fare e altre non convenienti da fare, a seconda che quelle azioni siano, data una certa situazione, *più* convenienti delle altre che è possibile fare. Perciò:

a) a ogni tipo di cosa è attribuita una natura (un'essenza) che



la caratterizza, la quale natura può essere conosciuta attraverso la ragione; e in virtù della loro natura, le cose stanno tra loro in certe relazioni.

b) In conseguenza di queste nature e delle diverse relazioni in cui esse stanno in situazioni differenti, valgono certe relazioni di convenienza, di modo che certe azioni sono *più* convenienti di altre. Proponendo un esempio, Clarke scrive: “Che ogni essere particolare innocente e buono sia posto e preservato dal sovrano supremo che dispone di tutte le cose in una condizione facile e felice, è una cosa evidentemente e infinitamente più conveniente che esso, senza alcuna colpa o demerito suo proprio, sia reso estremamente, irrimediabilmente ed infinitamente miserabile” (Schneewind, vol. I, p. 296). Dio sta con gli esseri umani in una relazione tale che, data la natura di Dio in quanto creatore e la natura degli uomini in quanto creature razionali subordinate, è *più* conveniente, di conseguenza, che Dio collochi gli innocenti in modo da renderli felici anziché infelici.

2. Possiamo proseguire dicendo:

c) la convenienza e la relazione “più conveniente di” sono relazioni morali indefinibili, o anche definibili solo nei termini l’una dell’altra. Dovremmo ammettere che esse possano essere definite nei termini di altri concetti morali, per esempio il ragionevole. E tuttavia, non sono definibili nei termini di concetti non morali (non normativi).

Possiamo concepire la relazione indefinibile “più conveniente di” come specificata da coppie o triple ordinate per le quali, dati determinati agenti (caratterizzati da certe nature) in una situazione S, e le varie azioni di questi agenti in questa situazione, segue che, diciamo, l’azione  $A_1$  è più conveniente dell’azione  $B_1$ . Ossia:

$$>([A_1, \text{rat}_{1\dots n}, \text{sit } S] [B_1, \text{rat}_1 \dots n, \text{sit } S]),$$

dove  $A_1$  e  $B_1$  sono azioni aperte all’agente 1.

Che un’azione sia più conveniente è considerato necessario, e conosciuto dalla ragione. La maggiore convenienza è conseguente ai fatti del caso. Per esempio, è impossibile che, data la natura di

Dio e degli esseri umani, e la relazione tra creatore e creati in cui stanno, non sia più conveniente per Dio collocare gli innocenti in modo che siano felici anziché infelici. A quale tipo di necessità o impossibilità pensa Clarke? Suppongo che si tratti di necessità metafisica: l'idea è che non sia possibile, data la natura di Dio (la cui ragione divina contiene le essenze delle cose), che esista un mondo – un ordine delle cose con le loro essenze – tale che le relazioni di convenienza che ne conseguono siano compatibili con l'essere più conveniente per Dio rendere gli innocenti infelici. Nulla di quanto appena detto è veramente chiaro, e ognuno dei concetti utilizzati richiede una buona spiegazione.

Si osservi che il concetto di base sembra essere, per Clarke, quello di convenienza comparativa: in un certo genere di situazione, questo tipo di azione è più conveniente di quest'altro. Per esempio, è certamente più conveniente che Dio renda gli innocenti più felici di quanto sia che li renda miserabili. Mi soffermo su questo perché le affermazioni comparative appaiono spesso più convincenti delle altre.

3. L'obiettivo di Clarke e Cudworth è contestare la prospettiva secondo la quale i principi primi del giusto e dello sbagliato sarebbero fondati sulla Volontà divina. In base alla dottrina teologica, le essenze delle cose stanno nella Ragione divina; perciò, le relazioni di convenienza che derivano dalle essenze delle cose e dalle situazioni sono, per la Volontà divina, direttive. Scrive Clarke: "La volontà di Dio determina sempre e necessariamente se stessa a scegliere di fare solo ciò che è conforme alla Giustizia e all'Equità... [in quanto stabilite da queste relazioni]" (Schneewind, *op. cit.*, vol. I, p. 295). Su questo punto Cudworth contesta Descartes (*Trattato concernente la moralità eterna e immutabile* [*Treatise concerning Eternal and Immutable Morality*], Libro I, cap. III [Schneewind, *op. cit.*, vol. I, pp. 282 sgg.]), mentre Clarke trascorre molto del suo tempo ad attaccare Hobbes (Schneewind, *op. cit.*, vol. I, p. 297 sg.). Sulla base di queste informazioni, le osservazioni seguenti:

d) le relazioni tra le nature delle cose da cui derivano le relazioni di convenienza sono riconosciute dalla ragione di ogni essere sufficientemente razionale, sia esso divino, angelico o

umano.

Dirò, perciò, che la natura delle cose specifica un ordine indipendente e precedente di relazioni di giusto e sbagliato, un ordine conosciuto dalla ragione, e autorevole per la volontà divina e, naturalmente, anche umana. Questo ordine è indipendente in quanto non dipende dalla nostra conoscenza di esso, né dalla nostra volontà; ed è precedente in quanto è necessario e immutabile, eterno e universale. In particolare, è indipendente dalla costituzione della natura umana e dalle caratteristiche specifiche della nostra psicologia.

4. Mi allontano per un momento dall'argomento principale per richiamare la vostra attenzione su un contrasto tra l'intuizionismo razionale e la scuola del senso morale. Hutcheson si è reso conto che la sua dottrina del senso morale apriva la possibilità che il contenuto del giusto e dello sbagliato in quanto afferrato da questo senso potesse essere differente dal contenuto del giusto e dello sbagliato in quanto conosciuti dalla ragione divina. La dottrina razionalistica per la quale questo contenuto dev'essere il medesimo per ogni essere razionale sarebbe caduta.<sup>3</sup> Dio ha instillato in noi il senso morale in modo che approviamo e disapproviamo diverse azioni e siamo mossi a comportarci di conseguenza. Ma le ragioni ultime delle nostre approvazioni e disapprovazioni – vale a dire, le ragioni di Dio per preordinare il nostro senso morale in modo che reagiamo alle azioni e ai tratti del carattere in certi modi – possono essere fondate su principi diversi da quelli che esprimiamo nelle nostre approvazioni e disapprovazioni. Hutcheson era restio ad approfondire questa possibilità.

Ma Hume fa esattamente questo e si spinge anche oltre: egli abbandona senza esitazioni l'idea di un fondamento teologico della moralità, e giunge a considerare le virtù, sia naturali sia artificiali, e i nostri sentimenti morali come fatti naturali. Non lo preoccupa che le nostre convinzioni morali siano peculiari a noi. Egli considera i nostri giudizi di approvazione e disapprovazione morale come aspetti della psicologia umana, soffermandosi inoltre sulle somiglianze tra la nostra psicologia e quella animale (si vedano la

Sezione XVI della Parte III del Libro I, e la Sezione XII della Parte II del Libro II). Perché abbiamo una moralità, come la acquisiamo, e in che modo essa funzioni, è uno degli argomenti morali cui egli applica il metodo del ragionamento sperimentale. Con Hume, ci troviamo in un mondo del tutto diverso.

5. Ritorno ora ai razionalisti. Per spiegare, o, forse meglio, per illustrare, come le relazioni di convenienza fondate sulla natura delle cose possano essere conosciute dalla ragione, sia Cudworth sia Clarke si appellano a un'analogia con le verità dell'aritmetica e della geometria.

e) I principi primi della maggiore o minore convenienza sono conosciuti dalla ragione nel modo in cui lo sono le verità sui numeri e le figure geometriche: queste verità sono considerate necessarie e autoevidenti, quantomeno nel caso degli assiomi, per esempio l'assioma per il quale l'intero è più grande delle sue parti.

Che vi sia una convenienza o appropriatezza di certe circostanze a certe persone e una non convenienza di altre, fondate nella natura delle cose e nelle qualità delle persone, antecedenti a tutte le attribuzioni positive [...] è tanto manifesto quanto che le proprietà derivanti dalle essenze di figure matematiche diverse abbiano diverse congruenze o incongruenze tra esse stesse; o quanto il fatto che, in meccanica, certi pesi e poteri abbiano forze diversissime ed effetti differenti l'uno sull'altro, a seconda delle loro diverse distanze o differenti posizioni e situazioni dell'uno rispetto all'altro. Per esempio: che Dio sia infinitamente superiore agli uomini è tanto chiaro quanto che l'infinito sia più grande di un punto, o che l'eternità sia più lunga di un momento. Ed è certamente conveniente che gli uomini onorino e adorino, obbediscano e imitino Dio, anziché al contrario cercare in tutte le loro azioni di disonorarlo o disobbedirgli (Schneewind, *op. cit.*, vol. I, pp. 297 sg.). Potrebbe essere un assioma della convenienza che sia più conveniente produrre una quantità di bene maggiore anziché minore. È un assioma, lo riconosco, piuttosto banale, ma Clarke si esprime come se esistessero certi assiomi di convenienza fondamentali dai quali poter derivare principi ulteriori. E tuttavia, egli non cerca di specificare accuratamente di quali assiomi si tratti,

e le derivazioni sono tratteggiate in modo vago.

6. Un punto sorprendente sul quale Clarke insiste è il seguente:

f) agire in modo sbagliato è lo stesso che affermare deliberatamente cose false.

È naturale e (dal punto di vista morale) necessario che la volontà sia determinata in ogni azione dalla ragione della cosa, così com'è naturale e (in assoluto) necessario che l'intelletto si sottometta alla verità dimostrata. Ed è tanto assurdo e biasimevole confondere negligenzemente il giusto e lo sbagliato evidenti [...] quanto sarebbe assurdo e ridicolo, in matematica, che un uomo creda con ignoranza che due per due non è uguale a quattro; o che caparbiamente e ostinatamente sostenga, contro la sua stessa chiara conoscenza, che l'intero non è uguale a tutte le sue parti. [...] In una parola, ogni caparbio pervertimento e travisamento del giusto è un'insolenza e assurdità in questioni morali esattamente uguale a quella che si avrebbe se, in cose naturali, un uomo pretendesse di alterare certe proporzioni dei numeri, di rimuovere le relazioni dimostrabili e le proprietà delle figure matematiche, di rendere la luce oscurità e l'oscurità luce, o di chiamare il dolce amaro e l'amaro dolce (Schneewind, vol. I, p. 300). 7. Più sopra, ho sostenuto che la dottrina di Clarke considera la riflessione morale come una forma di ragione teoretica e non pratica. Il nostro esame mostra perché si sia portati a dire questo. Da un lato, la convenienza, comparativa e non, è determinata dalle essenze delle cose e deriva da queste. Presumibilmente, queste essenze e le convenienze che ne conseguono sono oggetti che conosciamo attraverso la ragione teoretica. D'altro lato, l'agire in modo sbagliato è presentato come un'assurdità in tutto eguale a sostenere ostinatamente un'affermazione falsa, o a rifiutarsi di riconoscere un'affermazione vera. L'errore morale è messo sul medesimo piano della negazione, o del tentativo di negazione, delle verità matematiche.

Infine, le essenze delle cose e la conseguente convenienza delle azioni sono sufficienti a determinare gli obblighi. Secondo Clarke, questi ultimi sono separati dal comando divino e

indipendenti da esso; i comandi di Dio ci ingiungono, è vero, questi obblighi, e tuttavia non sono necessari a renderli tali. Da questo punto di vista, i comandi di Dio sono secondari.<sup>4</sup> Sembra proprio che la riflessione morale sia considerata una forma di ragione teoretica.

Ciò significa che, nella prospettiva di Clarke, l'accordo nel giudizio morale dev'essere inteso come fondato nell'identico modo dell'accordo in aritmetica o geometria: come il riconoscimento comune di verità che caratterizzano un ordine di oggetti e le loro relazioni, un ordine che è precedente al, e indipendente dal, nostro ragionamento pratico, nonché dalle nostre concezioni della persona e della società che entrano in esso. Ritornerò su quest'ultimo punto quando arriveremo a Kant.

### *3. Il contenuto del giusto e dello sbagliato*

1. Secondo Clarke, il contenuto dei principi primi concernenti le nostre relazioni con altri esseri umani è dato da:

g) un principio di equità e un principio di benevolenza, formulati nel modo seguente: "Rispetto alle creature nostre simili, la regola della giustizia dice questo: che, in ogni caso particolare, trattiamo ogni uomo come, in circostanze simili, ci potremmo ragionevolmente aspettare che egli tratti noi stessi; e, in generale, che cerchiamo, per benevolenza universale, di promuovere il benessere e la felicità di tutti gli uomini. Il primo ramo di questa regola è l'equità; il secondo, l'amore" (Schneewind, *op. cit.*, vol. I, p. 303). Clarke formula il primo – il principio di equità – nel modo seguente: "Qualunque cosa io giudichi ragionevole o irragionevole per un altro fare a me, per lo stesso giudizio, dichiaro che è ragionevole o irragionevole che io, in un caso simile, lo faccia a lui. E negare questo a parole o con le azioni è come se un uomo sostenesse che, sebbene due più tre è uguale a cinque, tuttavia cinque non è uguale a due più tre" (Schneewind, *op. cit.*, vol. I, p. 304). Questa formulazione è poi a sua volta accuratamente precisata e spiegata in un modo interessante, e cioè come segue:

Nel considerare cosa per voi sia conveniente fare a un altro, voi tenete sempre conto, non solo di ogni circostanza dell'azione, ma anche di ogni circostanza sotto la quale la persona differisce da voi; e nel giudicare cosa desiderereste che un altro, se le vostre circostanze fossero trasposte, facesse a voi, considerate sempre, non cosa una qualche irragionevole passione o un interesse privato vi spingerebbe a desiderare, ma cosa la ragione imparziale vi comanderebbe di volere. Per esempio: un magistrato, per trattare in modo equo un criminale, non deve considerare cosa la paura o l'amore di sé potrebbe indurlo, nella situazione del criminale, a desiderare; ma cosa la ragione e il bene pubblico lo obbligherebbero a riconoscere come conveniente e giusto per lui aspettarsi (Schneewind, *op. cit.*, vol. I, p. 304). È una formulazione che contiene molte cose. Qualcosa di simile compare in *La nozione comune di giustizia* (*La notion commune de la justice*, 1702-1703) di Leibniz,<sup>5</sup> e, come vedremo più avanti, esprime un'idea analoga anche l'imperativo categorico di Kant, per quanto in una forma considerevolmente più elaborata. Come potete inoltre osservare, Clarke pensa che sia la ragione imparziale a dirci che cosa desiderare, e così facendo attribuisce agli esseri umani la capacità di essere mossi dalla ragione in un modo che Hume respinge.

“Il secondo ramo del giusto e dello sbagliato è la Benevolenza Universale, ossia: Non solo il mero fare ciò che è conforme a giustizia e giusto nei nostri comportamenti con ogni uomo; ma anche uno sforzo costante di promuovere in generale, fino all'estremo limite delle nostre forze, il benessere e la felicità di tutti gli uomini” (Schneewind, *op. cit.*, vol. I, p. 304).

2. Infine, due ultimi punti ormai già chiari, e cioè i seguenti.

*h)* I principi primi che ci vincolano in quanto esseri umani sono gli *stessi* principi, hanno lo *medesimo* contenuto, dei principi che vincolano *tutti* gli esseri razionali; infatti, questi esseri conoscono gli stessi principi in virtù dei loro poteri di ragione. “Che la *stessa* ragione delle cose, riguardo alla quale la volontà di Dio determina sempre e necessariamente se stessa ad agire in costante conformità con le regole eterne di giustizia [...] e verità, debba anche costantemente determinare le volontà di tutti gli esseri

razionali subordinati e governare tutte le loro azioni con le *medesime* regole, è assolutamente evidente” (Schneewind, *op. cit.*, vol. I, p. 299; i corsivi sono miei).

Ovviamente, nell'applicare questi principi, dobbiamo tener conto delle diverse capacità e abilità dei differenti tipi di esseri razionali, e considerare le loro diverse posizioni nel mondo e nella società. Ma questa precisazione nulla toglie al punto principale. E infine, l'ultima osservazione:

i) quando è conveniente nel modo opportuno, la nostra condotta è una *imitatio Dei*, essendo questo ciò che è appropriato per noi in quanto creature.

Per concludere: dobbiamo agire in conformità con un ordine di convenienza che risiede nella Ragione Divina, e che guida tanto la volontà di Dio quanto la nostra. Questo ordine è dato alla nostra ragione, ed è il medesimo per ogni essere razionale, sebbene i suoi principi ammettano, nella loro applicazione, adeguamenti alle nostre capacità particolari e alla nostra posizione.

#### 4. *La psicologia morale dell'intuizionismo razionale*

1. Fin qui, non ho ancora detto nulla sulla psicologia morale dell'intuizionismo razionale. Me ne occupo ora. Clarke propone due tipi di spiegazioni principali del perché alcune persone non conoscano i principi primi corretti e autoevidenti:

j) la prima rimanda alle forme estreme di debolezza di mente; la seconda alla corruzione del carattere o alle abitudini e agli abiti perversi, essendo in grado, questo carattere e queste abitudini, di indurre le persone a dubitare di quei principi o a metterli in questione (Schneewind, *op. cit.*, vol. I, p. 299).

Una tesi che implicitamente ne consegue è la seguente:

k) se le loro facoltà raggiungono il grado di sviluppo normale, e non sono state corrotte da passioni ostinate e abiti cattivi, gli esseri razionali (e creati) hanno una psicologia di base tale per cui posseggono un'affezione ad agire sulla base dei principi di convenienza che hanno conosciuto con la loro ragione, e non



semplicemente in conformità con essi.

Sottolineo questo punto perché è importante per l'argomentazione contro il razionalismo proposta da Hume. I razionalisti sostengono che, data la nostra natura, l'apprensione intellettuale dei principi di convenienza – la stessa apprensione – genera in noi certe affezioni ad agire sulla base di tali principi. È questa la base della coscienza: agire contro questi principi senza sentirsi condannati è impossibile. Nella storia della filosofia morale, troviamo diverse varianti di questa idea: l'hanno proposta, tra gli altri, Price e Sidgwick, Moore e Ross. In principio, non sembra impossibile che il riconoscimento di questi principi di convenienza, ammesso che esistano davvero, debba generare di per sé il desiderio di agire sulla loro base. Che sia così può apparire strano, ma perché dovrebbe essere impossibile? Se questa psicologia sembra difficile da spiegare, non potremmo semplicemente affermare che si tratta di un assioma della psicologia di esseri razionali (e creati)?

2. Hume sostiene che la ragione da sola non può mai essere il motivo di qualche azione, dove per ragione si deve intendere, qui, la sua ragione rigorosa. Ma i razionalisti lo negano? Non solo la loro concezione di ragione è più ampia di quella di Hume; essi sostengono anche (lo abbiamo appena visto) che la conoscenza di certe verità sulle relazioni di convenienza genera un motivo (un desiderio) per fare l'azione più conveniente. In una delle lezioni precedenti, abbiamo visto quali ampi effetti la deliberazione possa esercitare sulle nostre passioni anche nella prospettiva di Hume. Perciò, perché dovremmo supporre che la conoscenza delle convenienze comparative delle azioni non possa generare una motivazione moralmente appropriata? Certo, è una psicologia morale assai scarna, ma ritengo che l'attacco diretto con cui Hume cerca di combatterla nella Sezione I della Parte I del Libro III sia meno efficace della trattazione generale della moralità che egli sviluppa nei Libri II e III.

Naturalmente, Clarke riconosce che in molte occasioni agiamo in modo contrario a quello che, per conoscenza, sappiamo essere giusto. E tuttavia, la sua idea è che questa conoscenza susciti immancabilmente in noi una *qualche* inclinazione. In un confronto

con il caso della verità, scrive: “In origine e in realtà, è tanto naturale e (dal punto di vista morale) necessario che la volontà sia determinata in ogni azione dalla ragione della cosa e dal giusto del caso quanto è naturale e (assolutamente) necessario che l’intelletto si sottometta a una verità dimostrata”. Egli riconosce quindi che il parallelo non è preciso. Dice infatti che, mentre non è in nostro potere negare il nostro assenso alla verità speculativa evidente, l’agire secondo ciò che è giusto rientra nella nostra libertà naturale, e tuttavia possiamo non farlo. Ma se non lo facciamo, allora, di fronte alla nostra coscienza, dovremo apparire, a meno che non soffriamo di debolezza di mente o siamo totalmente corrotti e depravati, come colpevoli (Schneewind, *op. cit.*, vol. I, p. 300). Consentitemi perciò di aggiungere:

I) la nostra coscienza morale di esseri razionali è la prova del fatto che, negli esseri razionali, la conoscenza dei principi primi suscita di per sé motivi a fare ciò che è appropriato nel modo definito dalle relazioni di convenienza conosciute.

## 5. *La critica di Hume all'intuizionismo razionale*

1. Con questo compendio dell'intuizionismo razionale di fronte a noi, possiamo passare, a questo punto, alla critica di esso che Hume propone nella Sezione I della Parte I del Libro III. Come ho già sostenuto, è qui che Hume costruisce il suo attacco più ampio. Ecco una traccia di questa sezione per capoversi.

1: Introduzione.2-3: Esposizione della questione.4-6: Esposizione dell'argomentazione che chiamo straordinariamente efficace.7-10: A sostegno di questa argomentazione vengono ricordati i capoversi 1-7 della Sez. III della Parte III del Libro II.11-12: Si fa appello di nuovo al capoverso 6 di questa sezione.13-14: Interludio sconcertante.15: Contro Wollaston.16: Conclusione dell'argomentazione straordinariamente efficace.2. Questa argomentazione è seguita da una seconda il cui scopo è provare che la moralità non può essere dimostrata dalla ragione.17-20: Se la moralità fosse dimostrabile, dovrebbe consistere in una qualche relazione morale derivabile

dalle quattro relazioni filosofiche.<sup>21</sup> Una tale relazione morale dovrebbe soddisfare due condizioni: in base alla prima, dovrebbe avere riferimenti sia nella sfera mentale che in quella fisica.<sup>22</sup> In base alla seconda condizione, non solo dovrebbe esserci una connessione tra la relazione morale e la volontà, ma questa connessione dovrebbe essere , inoltre, necessaria e causale, dovrebbe consistere in un'influenza psicologica. Nessuna relazione soddisfa queste condizioni.<sup>23</sup> Sintesi dei capoversi 18-22.<sup>24-25</sup>: A sostegno delle affermazioni proposte, gli esempi dell'alberello di quercia ingrato e degli animali incestuosi.<sup>26</sup> Né la moralità consiste in un dato di fatto.<sup>27</sup> Sembra del tutto inconcepibile che la relazione “deve” sia deducibile da “è”.<sup>3</sup> L'argomentazione straordinariamente efficace dei capoversi 4-6 (*T*, pp. 456-457 [tr. it. pp. 482-483]) l'abbiamo già incontrata in precedenza, anche se qui la troviamo in una versione leggermente più ampia. Nella sua forma più semplice, afferma quanto segue: La ragione da sola non può muoverci all'azione. La conoscenza della moralità può muoverci all'azione. Quindi: le distinzioni morali non sono colte dalla ragione. Prima di soffermarci sul modo in cui Clarke potrebbe rispondere, consentitemi di ricordarvi l'importante distinzione, introdotta nella lezione precedente (alla fine del par. 7), tra la questione *epistemologica* – come conosciamo o accertiamo le distinzioni morali, se attraverso la ragione o in qualche altro modo, diciamo attraverso il senso morale –, e la questione della *motivazione* – come spiegare nel modo migliore il fatto che la nostra conoscenza morale e le nostre convinzioni in materia incidono su ciò che facciamo. Hume accoglie questa distinzione quando scrive “Una cosa è conoscere la virtù, e un'altra cosa è conformare a essa la volontà” (*T*, p. 465 [tr. it. p. 492]).

Se insisto su questa distinzione è perché desidero ricordarvi quanto ho sostenuto nella precedente lezione, e cioè che, in Hume, la dottrina del senso morale risponde alla questione epistemologica: il suo scopo è spiegare come operiamo le distinzioni morali. La questione di quali desideri e motivi ci inducano ad agire sulla base delle nostre convinzioni morali è per Hume un'altra faccenda.

4. Ritorno a Clarke: in che modo egli possa rispondere all'argomentazione di Hume lo possiamo facilmente desumere dal nostro schizzo della sua psicologia morale razionale. Egli potrebbe concedere che la semplice conoscenza della moralità non è in grado da sola di muoverci, ma affermare che, data la nostra natura di esseri razionali, questa conoscenza genera in noi un desiderio dipendente da un principio, così l'ho chiamato,<sup>6</sup> ad agire di conseguenza. Che sia così è un aspetto di ciò che si intende per creati a immagine di Dio. In quanto esseri creati in questo modo, abbiamo una predisposizione di base grazie alla quale, non appena la nostra ragione ha dato i suoi frutti e siamo giunti a capire cosa sia giusto, desideriamo agire sulla sua base.

Ritengo che l'argomentazione che Hume vorrebbe straordinariamente efficace sia impotente di fronte a questa risposta. Certo, anche la replica di Clarke è insoddisfacente. Se può forse riuscire, a questo livello generale, a rispondere alla questione epistemologica, è comunque vero che gli resta ancora da trovare una risposta convincente per la questione motivazionale, ed è inoltre necessario che entrambe queste questioni trovino soluzione in una dottrina adeguata. Non è sufficiente affermare che, data la nostra natura, la conoscenza dei principi di convenienza genera in noi il desiderio di agire in base a essi.

Una trattazione convincente spiegherà perché, nella nostra vita, i principi di convenienza abbiano, in virtù del loro stesso contenuto – di quanto specificatamente dichiarano giusto o sbagliato, buono o cattivo –, il ruolo centrale e l'importanza che hanno di fatto. Questa trattazione dovrebbe mostrare come questi principi si connettano con i bisogni, gli scopi e i propositi degli esseri umani; dovrebbe dire, per esempio, perché l'oppressione e la tirannia, l'omicidio e la tortura, l'ingiustizia, la degradazione e tutto il resto, siano torti, e non solo torti ma torti gravissimi. Da quanto Clarke ha sostenuto, non è chiaro perché mai le risposte a queste domande debbano riferirsi alle convenienze delle cose; Clarke non ci dice come queste relazioni si connettano con la nostra psicologia morale e i fini fondamentali della vita umana, anche se con questo non intendo affermare che gli fosse impossibile farlo. In ogni caso,

rispetto alla prima argomentazione di Hume, non sembra esserci alcuna conclusione convincente, né da una parte né dall'altra.

## 6. *La seconda argomentazione di Hume: la moralità non è dimostrabile*

1. Questa conclusione ci conduce alla seconda argomentazione di Hume (capoversi 18-25 [T, pp. 463-468; tr. it. pp. 489-495]). Si tratta di un'argomentazione cui dobbiamo riconoscere una certa forza. Essa sfida, infatti, l'intuizionista razionale a specificare la relazione di convenienza in modo che essa appaia sia coerente con le nostre convinzioni morali, sia una componente attiva, vale a dire non futile, di una trattazione plausibile della motivazione morale. Per essere una componente attiva di questo genere, la relazione di convenienza deve giocare essa stessa un qualche ruolo. L'idea di Hume è che questa relazione di convenienza non sia specificabile.

L'argomentazione proposta nei capoversi 18-19 (T, pp. 463-464 [tr. it. pp. 489-491]) sostiene che la moralità non può essere dimostrata a partire dalle quattro relazioni filosofiche che fanno da base al ragionamento dimostrativo – le relazioni di rassomiglianza, contrarietà, gradi di qualità, e rapporti di quantità e di numero. È un'argomentazione che, di nuovo, mira a ottenere troppe cose. Clarke afferma che certi principi di convenienza sono autoevidenti e fungono da assiomi da cui derivare altri principi di convenienza. Egli considererebbe la propria dottrina come una dimostrazione dell'erroneità dell'angusta visione di Hume della ragione dimostrativa. Hume non può limitarsi a respingere la replica di Clarke.

2. Perciò, nei capoversi 20-22 (T, pp. 464-466 [tr. it. pp. 491-493]), Hume sfida l'intuizionista razionale a specificare la relazione di convenienza in modo che soddisfi due condizioni essenziali. La prima di queste condizioni richiede che questa relazione si riferisca sia ad atti della mente sia a oggetti esterni, ossia non solamente ad atti della mente o solamente a oggetti esterni. La relazione in questione deve risiedere tra elementi di entrambe queste sfere. E

secondo Hume, è improbabile che vi sia una relazione appropriata che soddisfi tale condizione.

La seconda condizione essenziale che, secondo Hume, la relazione di convenienza non può soddisfare è presentata nel capoverso 22. Qui, a proposito della dottrina che sta respingendo, Hume scrive questo: “[N]on solo si suppone che queste relazioni [di convenienza], poiché sono eterne e immutabili, siano le stesse agli occhi di ogni creatura razionale, ma si suppone anche che i loro *effetti* siano necessariamente gli stessi. Infine si conclude che queste relazioni non hanno, nell’orientare la volontà della divinità, un’influenza minore, ma anzi maggiore di quella che hanno nel governare gli uomini razionali e virtuosi. Si tratta di due punti evidentemente distinti. Una cosa è conoscere la virtù, e un’altra cosa è conformare a essa la volontà”. E prosegue, quindi, sostenendo che, se dobbiamo dimostrare che le convenienze delle cose esprimono leggi eterne e “*obbligatorie* per ogni essere razionale, [...] dobbiamo anche indicare la connessione tra la relazione e la volontà, e [...] dimostrare che questa connessione è tanto necessaria che deve aver luogo ed esercitare la sua influenza in ogni mente ben disposta”.

È convinzione di Hume che la trattazione della connessione causale da lui proposta nella Parte III del Libro I del *Trattato* sia sufficiente a dimostrare che la prova della necessità di una tale connessione non può essere data. Qui, la cosa importante da osservare è che Hume sta parlando dell’influenza psicologica o motivazionale. Egli ritiene che sia semplicemente un fatto della natura umana – un fatto che la sua trattazione complessiva della moralità sostiene – che non vi sia alcuna generale influenza causale di questo tipo, e certamente nessuna influenza causale necessaria. Ma sembra chiaro che non è di questo che Clarke sta parlando, non di un’influenza causale e neppure di una legge causale necessaria. Clarke ritiene che le convenienze delle cose siano conosciute dalla ragione teoretica (nel senso spiegato più sopra) e che forniscano le basi normative corrette per i giudizi morali sulle azioni. Hume sta utilizzando idee di base del tutto diverse da quelle di Clarke, e non c’è alcun incontro di pensiero.

3. Il capoverso finale, il ventisettesimo (*T*, pp. 469-470 [tr. it. pp. 496-497]), è suscettibile di due interpretazioni diverse. Secondo l'interpretazione ormai da diversi decenni più comune, vi troveremmo esposta la cosiddetta legge di Hume: vale a dire, il principio del ragionamento morale (o normativo) secondo il quale, per giungere a una conclusione morale (o normativa), almeno una delle premesse dev'essere morale (o normativa). Se si assume che i concetti morali (o normativi) non siano riducibili a quelli non morali (o non normativi), si accetterà questa legge come corretta. Possiamo chiamarla legge di Hume, se vogliamo, ma non è questo, penso, ciò che Hume intende dire.

Se vogliamo dare un'interpretazione testuale fondata, dobbiamo considerare questo capoverso come la stoccata finale della lunga argomentazione contro Clarke che Hume ha proposto in queste pagine, e guardare a ciò che è sostenuto nei capoversi immediatamente precedenti. Da questo punto di vista, i capoversi più importanti sembrano essere il ventiduesimo (*T*, pp. 465-466 [tr. it. pp. 492-493]) e il ventisettesimo (*T*, pp. 468-469 [tr. it. pp. 495-496]), e in particolare quest'ultimo. Nel capoverso 26, Hume afferma che la moralità non è un dato di fatto che si possa scoprire con l'intelletto. Scrive: "Non potrete mai scoprirlo [il vizio] fino a che non volgerete la vostra riflessione al vostro cuore, in cui troverete che è sorto un sentimento di disapprovazione nei confronti di questa azione. Ecco allora un dato di fatto, ma oggetto del sentimento e non della ragione. Esso si trova in voi, non nell'oggetto. Così, quando dichiarate viziosa un'azione o un carattere, non intendete dire niente altro che, data la costituzione della vostra natura, voi provate un senso o un sentimento di biasimo nel contemplarli" (*T*, pp. 468-469 [tr. it. p. 496]).

Se concentriamo l'attenzione su questa affermazione e altre simili, interpretiamo l'ultimo capoverso nel modo seguente. Ciò che Hume intende dire è che usiamo "deve" o "non deve" in connessione con i nostri giudizi di lode o biasimo, giudizi che esprimiamo (quando lo facciamo in modo appropriato) dal punto di vista dell'osservatore giudizioso (che analizzeremo la prossima volta). Ora, questi giudizi esprimono un sentimento, diciamo, di

biasimo in seguito alla contemplazione di un certo dato di fatto. E tuttavia, Hume ha sostenuto (nel capoverso 22) che non vi è alcuna legge dimostrativa o normativa che connetta il sentimento di biasimo espresso da “non deve”, a un dato di fatto. Pertanto “deve” non segue da “è”. Così inteso, l'ultimo capoverso non caratterizza il ragionamento morale o normativo in generale, ma è piuttosto una conseguenza della particolare visione di Hume dei giudizi morali e del modo in cui questi giudizi trovano posto nella sua dottrina nel suo insieme. Sul suo approccio a questi giudizi ci soffermeremo nella prossima lezione.

Ho presentato la prospettiva di Clarke senza proporre quasi alcun commento critico. Ma ora desidero citare due motivi di difficoltà su cui torneremo più avanti, quando considereremo l'idea di ragione pratica di Kant. Il primo è rappresentato dall'idea che l'agire in modo sbagliato sia simile al negare verità intorno ai numeri; la tirannia e l'oppressione non assomigliano affatto a questo tipo di negazione! Il secondo consiste nell'apparente incapacità del razionalismo di Clarke di proporre una spiegazione convincente del modo in cui le convenienze delle cose si connettano con le esigenze della vita sociale, gli obiettivi e gli scopi finali della vita umana, e la nostra psicologia morale in generale.

<sup>1</sup> Le citazioni da Clarke sono tratte da Schneewind, *Moral Philosophy from Montaigne to Kant*, cit.

<sup>2</sup> Una dottrina morale che affermi l'idea di ragione pratica può opporsi alla prospettiva di Hume proprio per questo motivo, in modo assai simile a come Frege si è opposto allo psicologismo in logica. Ma con questo non si intende certo negare che esiste una psicologia della morale; si sostiene solamente che deve essere compatibile con un ruolo della ragione pratica appropriato.

<sup>3</sup> Come abbiamo osservato nel par. 6 di *Hume III*, Butler ha sostenuto qualcosa di simile nella sua *Dissertazione sulla virtù* (*Dissertation on Virtue*).



<sup>4</sup> A quanto sembra, questa tesi è un nuovo orientamento introdotto da Clarke, e, rispetto alla tradizione del diritto naturale (che ho citato nella prima lezione) tramandata dai tardo scolastici Suarez e Vasquez e seguita da Grotius, Pufendorf e Locke, segna una rottura. Mi spiego: supponete che la nostra ragione ci dica cosa è giusto e cosa è sbagliato. Considerate ora questa domanda: perché è obbligatorio fare ciò che è giusto e non fare ciò che è sbagliato? All'inizio del diciassettesimo secolo, la risposta standard era questa: il giusto e lo sbagliato dipendono non dai decreti di Dio, ma dalla natura (le essenze) delle cose e da ciò che è *conveniens* alla loro natura. E tuttavia, il peso motivante e la natura vincolante di una norma sul giusto e lo sbagliato dipende essenzialmente dall'esistenza di un comando in cui trovi espressione la volontà di Dio che il giusto venga fatto e lo sbagliato evitato. Su questo punto, si veda l'importante analisi di John Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, Oxford University Press, Oxford 1980, pp. 43 sgg. (tr. it. *Legge naturale e diritti naturali*, Giappichelli, Torino 1996), che qui ho seguito.

<sup>5</sup> In *Méditation sur la notion commune de la justice*, tr. ing. in *The Political Writings of Leibniz*, a cura di Patrick Riley, Cambridge University Press, Cambridge 1972, pp. 54 sgg. (tr. it. *La nozione comune di giustizia*, in *Scritti politici e di diritto naturale*, Utet, Torino 1951).

<sup>6</sup> Si veda il par. 5.3 di *Hume II*.

# HUME V

## L'osservatore giudizioso

### 1. *Introduzione*

1. Passo ora al nostro ultimo argomento: l'idea di *osservatore giudizioso* e il ruolo che Hume le assegna nella trattazione dei giudizi morali. (Mi attengo ai termini di Hume di "osservatore giudizioso" [T, p. 581; tr. it. p. 614] perché la definizione di "osservatore imparziale" è utilizzata da Adam Smith per esprimere un'idea alquanto differente.) Nell'analizzare questo argomento, mi chiederò di nuovo se Hume abbia o meno una concezione della ragione pratica, e considererò come il testo possa rispondere a questa domanda in un senso o nell'altro. Ora, nel dire che Hume manca di una tale concezione, non intendo muovergli una critica, per quanto il non averla possa rappresentare un errore. Il nostro proposito è comprendere Hume nei suoi stessi termini. Mi riferisco a tale questione unicamente per dare rilievo al contrasto con Kant, il quale ha sì, ritengo, una concezione della ragione pratica.

2. Le parti più importanti della Sezione I della Parte III del Libro III sono le seguenti, ordinate di nuovo per capoversi.

1-5: Introduzione e sintesi delle parti precedenti in questo contesto rilevanti. 6-13: Formulazione preliminare dell'idea principale: che la simpatia è la base delle distinzioni morali; sintesi delle più importanti trattazioni della simpatia proposte in precedenza (si veda in particolare T, pp. 316-320 [tr. it. pp. 332-336]). 14-18: La prima obiezione a questa idea, rappresentata dalla mutevolezza della simpatia: viene introdotta l'idea di osservatore giudizioso. 19-22: La seconda obiezione: com'è che la virtù vestita di stracci è ancora

virtù? Caratteristiche speciali dell'immaginazione.<sup>23</sup>: Sintesi delle risposte alle due obiezioni: la questione epistemologica viene distinta da quella motivazionale.<sup>24-29</sup>: Classificazione delle virtù in quattro tipi; si sottolinea di nuovo il ruolo della simpatia.<sup>30-31</sup>: Sintesi delle ipotesi sul fondamento delle distinzioni morali: il ruolo dell'osservatore giudizioso. Nelle mie osservazioni, mi farò guidare dal punto di vista secondo cui l'obiettivo di Hume è spiegare la morale in quanto fenomeno umano naturale, e trovarle un posto all'interno della sua scienza della natura umana. Il *Trattato* è la presentazione di una epistemologia naturalizzata (per prendere a prestito la nota espressione di Quine) e di una moralità psicologizzata. Il nostro essere in grado di assumere il punto di vista dell'osservatore giudizioso è una caratteristica centrale della vita umana, e lo si deve spiegare attraverso i principi psicologici esposti nel Libro I e II. Il Libro III è un'applicazione ed elaborazione di molte parti di quanto Hume ha sostenuto in precedenza.

## *2. La trattazione della simpatia*

1. La simpatia è analizzata nella Sezione XI della Parte II del Libro III (*T*, pp. 316-320 [tr. it. pp. 332-336]) e illustrata sinteticamente nel capoverso 7 della Sezione I della Parte III del Libro III (*T*, pp. 575 sg. [tr. it. p. 609]). La sua trattazione ci mostra con quanto impegno Hume abbia cercato di dare alla spiegazione della morale un fondamento in una scienza della natura umana. Un sentimento tanto fondamentale per il fatto naturale della moralità come questo richiedeva una fondazione nella sua teoria delle passioni. Di questa fondazione, darò una semplice traccia, nel modo seguente.

In primo luogo, assistendo alle conversazioni degli altri o osservando il loro contegno e comportamento, cogliamo, diciamo così, certi segni, che, sulla base della nostra esperienza, suscitano in noi l'idea del sentimento o dell'emozione che riteniamo (o inferiamo) questi altri stiano provando. A spiegare il sorgere in noi di questa idea è la nostra esperienza passata delle associazioni di

questa stessa idea: nel corso della nostra vita, certi sentimenti ed emozioni ci hanno regolarmente portato a comportarci nei modi in cui, in questo momento, vediamo gli altri comportarsi.

In secondo luogo, l'idea del sentimento che pensiamo gli altri stiano provando, si trasforma in una viva impressione di questo sentimento. Ciò accade in virtù dell'impressione del nostro io che è sempre presente nella nostra coscienza, e che in effetti è così viva che nulla può superarla in vivacità e vivezza. Perciò, le altre persone sono concepite con una vivacità che dipende dalla vicinanza della loro relazione al nostro io, e dalla somiglianza tra la nostra concezione di loro e la nostra concezione del nostro io.

Si osservi che, secondo Hume, non cogliamo direttamente gli stati mentali degli altri. È sempre una faccenda di inferenza a partire dal loro comportamento e azioni esterne. Scrive Hume: "Nessuna passione altrui si palesa alla mente in modo immediato: percepiamo solo le cause o i suoi effetti. Da *queste* cause o da *questi* effetti inferiamo la passione: e di conseguenza sono *loro* a dare origine alla nostra simpatia" (*T*, p. 576 [tr. it. p. 609]). Infine, il grado di somiglianza tra noi e gli altri che riconosciamo è tanto più grande quanto più vediamo che i loro desideri, passioni e inclinazioni assomigliano ai nostri, e che sono simili alle nostre le loro particolari maniere e la loro lingua e cultura. E aumenta, in secondo luogo, con il grado di vicinanza che abbiamo con loro: per esempio, per effetto di rapporti di parentela, legami di familiarità e di amicizia, e simili.

Quando tutti questi aspetti intervengono insieme, la nostra sempre presente e supremamente viva impressione del nostro io trasforma la nostra idea della passione degli altri in un'impressione di riflessione. Questa viva impressione del nostro io trasmette all'idea della passione degli altri un'energia sufficiente a trasformarla in noi in una passione.

2. Poiché qualunque commento sarebbe superfluo, non mi soffermerò sulla somiglianza tra questa visione della simpatia e la trattazione della connessione causale presentata nella Parte III del Libro I. Desidero invece farvi notare due peculiarità di questa visione. In primo luogo, non si tratta di una trattazione della

simpatia per come noi normalmente la intendiamo, ma piuttosto della trattazione di quello che potremmo chiamare un sentimento trasmesso. Essa spiega la simpatia come una sorta di contagio, o persino di infezione, che noi ci prendiamo dagli altri per una specie di risonanza della nostra natura con la loro. Lo si vede bene considerando quanto Hume scrive nel capoverso 7: “Possiamo cominciare prendendo daccapo in considerazione la natura e la forza della *simpatia*. Le menti di tutti gli uomini sono simili nei loro sentimenti e nelle loro operazioni, né qualcuno può mai essere mosso da un'affezione che anche tutti gli altri non possano in qualche misura provare. Quando delle corde sono tese tutte a uno stesso grado, il movimento di una si comunica a tutte le altre; allo stesso modo, tutte le affezioni che passano prontamente da una persona a un'altra generano movimenti corrispondenti in ogni creatura umana” (*T*, pp. 575 sg. [tr. it. p. 609]).

In base alla visione di Hume, sembrerebbe che, quando per simpatia abbiamo l'idea del sentimento di un altro, questa stessa idea prenda vita e si trasformi in noi in quel medesimo sentimento. Ma in realtà, quando simpatizziamo con altre persone, per esempio, con persone che sono malate, non proviamo lo stesso loro sentimento. Se qualcuno si sente mortificato per le devastazioni che la malattia ha causato al suo aspetto lasciandolo debole e sconsolato, proviamo senza dubbio compassione per lui, ma non ci sentiamo mortificati. Il suo stato può suscitare in noi il desiderio di confortarlo e aiutarlo, ma questo tipo di desiderio non corrisponde a ciò che Hume descrive, che è invece un sentimento trasmesso: Hume ci rappresenta come passivi, non mossi a fare qualcosa per favorire il bene dell'altro, come siamo invece quando proviamo simpatia in senso proprio.

3. Accenno brevemente a una seconda questione. Come dobbiamo interpretare il riferimento di Hume all'impressione o concezione dell'io, che, dice, ci è sempre intimamente presente al livello di vivacità più alto (*T*, p. 317 [tr. it. p. 333])? Si ricordi che è questa impressione o concezione – Hume utilizza entrambi i termini – a dare all'idea del sentimento di un altro la vivacità di un'impressione.

Ora, questa impressione dell'io non può essere una semplice impressione, poiché Hume sostiene, nella Sezione IV della Parte IV del Libro I, che non esiste un'impressione del genere. Potremmo congetturare, come fa Kemp Smith, che Hume sia semplicemente incoerente, essendo il Libro II più prossimo del I; ma cerchiamo di evitare questa soluzione. Supporremo invece che l'interpretazione preferita da Hume sia data dalla concezione che egli utilizza nel Libro II in connessione con l'orgoglio. Scrive in queste pagine: "Questo oggetto è l'io, ovvero quella successione di idee e di impressioni correlate di cui abbiamo intimamente memoria e consapevolezza"; o ancora "quella concatenata successione di percezioni che chiamiamo *io*" (*T*, p. 277 [tr. it. pp. 291, 292]). E più avanti: "Il nostro io, separato dalla percezione di tutti gli altri oggetti, in realtà non è nulla: per questa ragione dobbiamo volgere il nostro sguardo agli oggetti esterni; e ci viene spontaneo considerare con la massima attenzione quelli che ci sono vicini o che ci rassomigliano" (*T*, p. 340 [tr. it. p. 357]).

Forse, considerati i limiti dei nostri scopi, la cosa migliore, in questo contesto, è dire che Hume concepisce l'io come quella successione concatenata di percezioni di cui abbiamo intima memoria e consapevolezza, e la cui vivacità è sostenuta dal nostro dirigere l'attenzione verso le persone che più ci somigliano e le cose che ci appartengono.

#### 4. Due altri punti sulla visione della simpatia di Hume.

In primo luogo, è una visione che di questo sentimento sottolinea in particolare la *parzialità*: proviamo tanta più simpatia quanto più le persone ci somigliano, ci sono vicine, hanno una lingua e una cultura simile alle nostre, e così via. La simpatia non dev'essere confusa con l'amore per l'umanità – non esistendo un sentimento del genere –, e poiché possiamo provare simpatia anche per gli animali, si estende al di là della specie umana (*T*, p. 481 [tr. it. pp. 508-509]).

In secondo luogo, la parzialità della simpatia porta alla luce il ruolo cruciale del punto di vista dell'osservatore giudizioso, la cui funzione è infatti correggerla. Ma perché questo punto di vista funzioni da base del giudizio morale, deve giocare un ruolo di

fondamentale importanza anche una qualche forma di ragione che operi in tandem con l'immaginazione. E in verità, una questione su cui insisterò è fino a che punto la simpatia (nel significato di Hume o nel nostro) sia, in senso stretto, effettivamente necessaria.

### 3. *La prima obiezione: l'idea di osservatore giudizioso*

1. Passiamo ora ai capoversi 14-18 (*T*, pp. 580-584 [tr. it. pp. 614-617]). In queste pagine, Hume discute la prima delle due obiezioni alla sua idea che la simpatia sia la base delle distinzioni morali. Ed è appunto in risposta a questa obiezione che il punto di vista dell'osservatore giudizioso viene introdotto. L'obiezione in questione afferma questo: che le nostre simpatie effettive sono, non solo altamente mutevoli, ma, come si è appena osservato, anche grandemente parziali, ossia profondamente influenzate dalle nostre affinità con chi ci è vicino nello spazio e nel tempo, ci è simile nella lingua e nella cultura, e legato negli interessi e nei rapporti familiari. Al di fuori di una cerchia ristretta di familiari e di amici, è improbabile che si condividano gli stessi turbamenti di un altro qualsiasi.

Ciò nondimeno, nei nostri giudizi morali grosso modo concorderemmo. Questo accordo generale Hume lo accoglie come un dato di fatto: non c'è da dubitarne; quello che piuttosto dobbiamo fare è cercare di spiegarlo chiamando in causa i principi psicologici della sua scienza della natura umana. Oggi, siamo meno certi di questo accordo: talvolta, sembra un obiettivo da raggiungere; ma anche in questo caso, si può pensare che valga la pena cercarlo solo relativamente agli elementi essenziali di base.

2. Per cominciare: Hume spiega il nostro accordo affermando che i nostri giudizi morali esprimono i giudizi che *daremmo* se *adottassimo* il punto di vista dell'osservatore giudizioso. Questo punto di vista possiede infatti alcune caratteristiche in virtù delle quali, quando lo assumiamo, i nostri giudizi sono portati a coincidere. Perciò, troveremo la spiegazione del nostro accordo nel giudizio non appena avremo compreso due cose:

in primo luogo, quali caratteristiche del punto di vista dell'osservatore giudizioso portino i nostri giudizi all'accordo, e come lo facciano; e

in secondo luogo, cosa ci motivi ad assumere innanzitutto questo punto di vista e a lasciarci guidare dai suoi giudizi. È chiaro, infatti, che questo punto di vista non servirebbe alcuno scopo se non fossimo mossi ad assumerlo, a parte le volte in cui possiamo semplicemente averne voglia, e non avessimo alcuna inclinazione a farci guidare dai giudizi cui esso conduce. Potrebbe essere, diciamo così, qualcosa di curioso: dunque, i nostri giudizi morali concorderebbero, se guardassimo alle cose in quanto osservatori giudiziosi! Ma considerato che *non* siamo osservatori di questo tipo, perché dovremmo giudicare nel loro modo e agire di conseguenza? È un tipo di obiezione familiare.

3. Nell'introdurre le caratteristiche del punto di vista dell'osservatore giudizioso, Hume ripete che la nostra situazione rispetto alle persone e alle cose è in continuo mutamento, e che ciascuno di noi ha, date le sue affinità parziali, una posizione, riguardo agli altri, particolare. È dunque impossibile condurre una discussione ragionevole nella speranza di raggiungere un accordo, se ciascuno di noi insiste nel vedere le cose unicamente nel modo in cui gli appaiono dal suo punto di vista personale. Scrive: "Quindi, per prevenire queste continue *contraddizioni* e raggiungere una maggiore *stabilità* nei nostri giudizi sulle cose, fissiamo certi punti di vista *fermi* e *general*i, e sempre, nei nostri pensieri, ci riferiamo a essi, quale che sia la nostra situazione attuale" (*T*, pp. 581 sg. [tr. it. p. 615]).

Hume confronta quindi i giudizi morali con quelli di bellezza. Anche questi sono giudizi che dobbiamo correggere. Scrive: "Analogamente, determiniamo la bellezza esteriore unicamente in base al piacere, ed è evidente che un bel volto non può dare, se visto a una distanza di venti passi, lo stesso piacere che dà se ci si avvicina. Non diciamo, però, che esso ci appare meno bello, perché sappiamo che effetto avrebbe se ci fosse vicino, e con questa riflessione correggiamo la sua apparenza momentanea" (*T*, p. 582 [tr. it. p. 615]). E nel capoverso successivo, aggiunge: "Correzioni



simili sono comuni per tutti i sensi; anzi, sarebbe impossibile riuscire a fare alcun uso della lingua o a comunicarci reciprocamente i nostri sentimenti, se non correggessimo l'apparenza momentanea delle cose e non trascurassimo la nostra situazione presente”.

Ciò che con queste osservazioni Hume intende suggerire è che vale lo stesso anche per i giudizi morali: anche questi possono essere fondati, oltre che sui sentimenti morali che abbiamo *di fatto* (quando adottiamo effettivamente il punto di vista dell'osservatore giudizioso), *anche* sui sentimenti che *sappiamo proveremmo* qualora *adottassimo* quel punto di vista. Perciò, nella vita ordinaria, possiamo utilizzare la nostra conoscenza implicita del modo in cui un osservatore appropriatamente giudizioso giudicherebbe.

4. Dunque, dobbiamo fissare un qualche punto di vista fermo e generale che ci conduca all'accordo nel giudizio. Ma perché ci conduca a un tale accordo, questo punto di vista deve soddisfare, ovviamente, certe condizioni, le più importanti delle quali sembrano essere le seguenti.

*Primo:* la specificazione di questo punto di vista deve prevedere che esso metta in azione *almeno un* sentimento (o passione) che sia comune a ogni persona (normale); se così non fosse, da questo punto di vista saremmo indifferenti, e non opereremmo alcuna distinzione morale; come sappiamo, infatti, la ragione da sola non è in grado di scoprire od operare distinzioni morali.

D'altra parte, e questa è la *seconda condizione*, è necessario che questo punto di vista non metta in azione due o più passioni, poiché queste passioni potrebbero entrare in conflitto, e indurre le persone a esprimere giudizi contrari od oscillanti. Non vi è nulla nella nostra psicologia che possa garantire un'armonia tra le diverse passioni che questo punto di vista potrebbe mettere in azione.

*Terzo:* il sentimento messo in azione deve garantire che *ogni persona* che assuma il punto di vista dell'osservatore giudizioso sia condotta a esprimere sulle qualità del carattere e le proprietà delle azioni sotto esame il *medesimo* giudizio.

*Quarto:* perché la condizione precedente sia soddisfatta, è

necessario che questo solo sentimento abbia un campo d'azione comprensivo: vale a dire, dev'essere sensibile al bene e al danno di ogni persona, ovunque si trovi nello spazio e nel tempo. Se fosse altrimenti, il punto di vista dell'osservatore giudizioso non riuscirebbe a portare all'accordo i giudizi di tutti: i nostri giudizi di oggi con quelli degli antichi romani, o i nostri giudizi in quanto scozzesi con i giudizi dei cinesi. Che esso ci riesca è necessario a garantire che noi approviamo o disapproviamo Cesare e Bruto per le stesse ragioni per le quali lo hanno fatto i romani. Come questa condizione richiede, questo sentimento deve tener conto del bene e del danno di ciascuno.

*Quinto* e ultimo punto: perché l'accordo nel giudizio sia possibile, è necessario che il punto di vista dell'osservatore giudizioso includa una direttiva che specifichi il criterio in base al quale dobbiamo valutare le azioni e le qualità del carattere sotto esame. Questo criterio deve approvare o disapprovare queste azioni e queste qualità in considerazione dei modi in cui influiscono sulle persone che, nella loro vita quotidiana o nei loro affari, vengono in contatto con le persone che hanno quelle qualità o compiono quelle azioni.

Una volta abbandonata la nostra prima posizione [quella della vita ordinaria] non riusciremo a trovarne altra più conveniente se non grazie a una simpatia con coloro che hanno dei rapporti con la persona in questione (*T*, p. 583 [tr. it. p. 617]). È dunque a causa dell'influenza dei caratteri e delle qualità di una persona su coloro che hanno dei rapporti con essa, che la biasimiamo o la lodiamo (*T*, p. 582 [tr. it. p. 616]). Mi pare perciò che il pensiero di Hume sia questo: che il solo meccanismo psicologico in grado di spiegare il nostro accordo nel giudizio morale sia quello della simpatia in quanto messo in azione e corretto dal punto di vista dell'osservatore giudizioso. Nessun'altra passione della nostra costituzione possiede le caratteristiche necessarie a dare origine ai nostri sentimenti morali e ad assicurare un accordo generale tra persone disperse nel tempo e nello spazio, e in società differenti caratterizzate da culture diverse. Sul piano logico, è possibile che da questo punto di vista si sia freddamente indifferenti, ma Hume

suppone che il meccanismo della simpatia sia sempre operante e di portata comprensiva, anche se le nostre passioni dirette e indirette sono in realtà inattive. Proprio come il generale appetito del bene è sensibile al nostro bene e al nostro danno anche “concepiti solo nel pensiero [*in idea*] e come esistenti in un tempo futuro” (*T*, p. 438 [tr. it. p. 461]), così, in virtù della nostra stessa natura, proviamo simpatia per il bene e il danno di tutti, non importa quanto distanti da noi nello spazio e nel tempo. Mentre il generale appetito del bene connette gli interessi del nostro io dal presente al futuro, la simpatia trasformata dal punto di vista dell'osservatore giudizioso suscita in noi un'attenzione imparziale per gli interessi di qualsiasi persona in qualsiasi luogo. Insieme al generale appetito del bene, la simpatia così trasformata indica linee di giudizio in grado di tenere insieme il mondo sociale.

#### 4. *La seconda obiezione: la virtù vestita di stracci è ancora virtù*

1. Nei capoversi 19-22 (*T*, pp. 584-586 [tr. it. pp. 617-619]), e in sintesi in quello successivo (*T*, pp. 586-587 [tr. it. pp. 619-620]), Hume affronta la seconda obiezione apparente alla sua idea che la simpatia sia la base delle distinzioni morali. Il problema è il seguente. Consideriamo virtuose le persone che posseggono le qualità adatte a essere o immediatamente piacevoli a loro stesse o ad altri, o utili ad altri o a loro stesse. E lo facciamo anche se la sfortuna – per esempio, essere ingiustamente reclusi in una prigione sotterranea – o la mancanza di opportunità impedisce che queste qualità producano *di fatto* i risultati benefici che esse produrrebbero in circostanze normali. Scrive Hume: “La virtù, anche se vestita di stracci, rimane sempre virtù [...] [S]e un oggetto è in ogni sua parte adatto a raggiungere un fine gradevole, esso ci dà naturalmente piacere ed è stimato bello anche se mancano certe circostanze esterne perché sia davvero efficace. Basta che tutto sia compiuto nell'oggetto stesso. [...] Un uomo le cui membra e le cui forme promettano forza e attività è ritenuto bello, anche se fosse condannato al carcere perpetuo” (*T*, pp. 584 sg. [tr. it. pp. 617-618]).

Questa caratteristica dei nostri giudizi morali è per Hume un problema. Il meccanismo della simpatia (così com'è spiegato in *T*, pp. 316-320 [tr. it. pp. 332-336]) è un meccanismo di trasmissione dei sentimenti, una sorta di propagazione o contagio che passa da una persona all'altra (*T*, pp. 576, 605 [tr. it. pp. 609, 639]). Come si può spiegare, allora, che si provi stima per le persone il cui carattere non causa alcun risultato benefico effettivo? In questo caso, infatti, non c'è un bene o un danno nei confronti del quale si possa provare simpatia.

Per rispondere a questa domanda, Hume si appella a una caratteristica speciale della nostra immaginazione:

All'immaginazione appartiene una serie di passioni da cui dipende strettamente il nostro sentimento della bellezza. Queste passioni sono mosse da gradi di vivacità e di forza inferiori alla [a quelle che sono alla base della] *credenza* e indipendenti dalla esistenza reale dei loro oggetti. Quando un carattere è in ogni aspetto adatto a essere di vantaggio alla società, l'immaginazione passa facilmente dalla causa all'effetto senza considerare che mancano ancora delle circostanze che rendano completa la causa. Le *regole generali* creano una specie di probabilità che influenza talvolta il giudizio, e sempre l'immaginazione (*T*, p. 585 [tr. it. p. 618]). Essendo mossa da gradi di vivacità *inferiori*, l'immaginazione associa le qualità *adatte* a produrre effetti benefici a questi stessi effetti, sia che questi si siano prodotti sia che non lo abbiano fatto. Questa associazione dà origine a una simpatia che determina a sua volta il nostro giudizio.

2. Si osservi che, a questo punto, Hume deve introdurre, come egli stesso esplicitamente riconosce, un secondo tipo di correzione dei nostri giudizi morali: un carattere virtuoso che realizzi effettivamente risultati vantaggiosi ci colpisce maggiormente, e tuttavia non *diciamo* che esso è più virtuoso di un altro carattere altrettanto adatto a realizzare quei risultati. Osserva Hume:

Sappiamo che un mutamento di fortuna può rendere completamente impotenti le disposizioni benevole e separiamo quindi, per quanto è possibile, la fortuna dalla disposizione. Il caso è identico a quando noi correggiamo, nei nostri sentimenti della

virtù, le differenze che derivano dalle diverse distanze che la separano da noi. Le passioni non rispettano sempre le nostre correzioni, ma queste correzioni servono sufficientemente a regolare le nostre nozioni astratte, e sono le sole a essere prese in considerazione quando facciamo delle affermazioni generali sui gradi di vizio e di virtù (*T*, p. 585 [tr. it. pp. 618-619]). Dunque, separiamo il carattere virtuoso dalle sue circostanze fortunate o sfortunate. Questa separazione la operiamo nei nostri *giudizi*, e sono questi giudizi, e non i nostri sentimenti effettivi, a regolare le nostre nozioni astratte, vale a dire, così capisco Hume, le nostre posizioni morali generali sulle virtù.

Ma se le cose stanno così, allora, la trattazione di Hume del giudizio morale è *doppiamente ipotetica*.

*In primo luogo*, questi giudizi sono governati non dalle nostre simpatie effettive della vita quotidiana, che variano infatti da persona a persona, bensì dalle simpatie che proveremmo se dovessimo assumere il punto di vista dell'osservatore giudizioso. Ma non solo, poiché,

*in secondo luogo*, i nostri giudizi sulle persone sono governati non dalle simpatie che semplicemente proveremmo da questo punto di vista, ma dalle simpatie che proveremmo da esso se quelle persone avessero di fatto la fortuna di produrre gli effetti buoni che i loro caratteri sono adatti a produrre in circostanze normali.

## 5. Il ruolo epistemologico dei sentimenti morali

1. Fin qui, ho semplicemente esposto l'idea di Hume di osservatore giudizioso chiosando alcune citazioni tratte dal testo. Ora, terminato questo lavoro, del punto di vista di questo osservatore, possiamo analizzare il ruolo *epistemologico*, ossia spiegare come, attraverso i principi psicologici di Hume, operiamo distinzioni morali. Dunque:

a) le virtù e i vizi ci sono *noti* per mezzo dei sentimenti morali *peculiari* che sperimentiamo quando adottiamo quel punto di vista, sentimenti che sorgono in noi in quanto risultato della simpatia

trasformata (si veda più avanti);

b) che cosa ci muova ad agire in conformità con i nostri sentimenti morali è una questione del tutto diversa; a poterci muovere, infatti, è, per esempio, il nostro desiderio (per usare le parole di Hume) di un carattere, vale a dire il nostro bisogno di essere stimati come virtuosi dai nostri amici e compagni, o anche il desiderio di essere virtuosi che è il risultato dell'educazione e istruzione che abbiamo ricevuto in famiglia (*T*, pp. 500 sg., 620 sg. [tr. it. pp. 528-529, 654]). Il fondamento di questi motivi richiede una trattazione sua propria.

2. Riconosciamo le distinzioni morali operate dal punto di vista dell'osservatore giudizioso sperimentando la simpatia in un modo *speciale*: come il sentimento *peculiare* (e caratteristico) dell'approvazione morale, definito talvolta come un certo tipo peculiare di piacere (*T*, pp. 471 sg. [tr. it. p. 499]), o anche come gusto morale (*T*, p. 581 [tr. it. p. 614]). Perciò, quando il meccanismo della simpatia è in azione, i piaceri degli altri ai quali siamo sensibili da quel punto di vista sono trasformati in un sentimento morale peculiare e caratteristico che ci è noto grazie alla nostra esperienza morale. Questo sentimento è sufficiente a determinare il nostro giudizio, e perciò a spiegare il nostro accordo quando assumiamo il punto di vista dell'osservatore giudizioso.

Che Hume presti attenzione al ruolo *epistemologico* della simpatia così trasformata in quanto opposto al ruolo *motivazionale* lo si vede, per esempio, dove scrive: “Questa simpatia [la simpatia per gli altri che proviamo dal punto di vista dell'osservatore giudizioso] è ben lungi dall'essere così viva come quando in gioco è il nostro interesse [...]; né essa ha la stessa influenza sul nostro amore e sul nostro odio: ma poiché è pur sempre conforme ai nostri pacati principi generali, essa conserva un'identica autorità sulla nostra ragione e guida il nostro giudizio e le nostre opinioni” (*T*, pp. 583 sg. [tr. it. p. 617]). Così, se nella nostra vita quotidiana ci capita di confrontare un'azione di qualche personaggio storico con quella di un nostro vicino e di biasimarle in modo eguale, ciò accade perché “riflettendoci su, sappiamo che la prima azione susciterebbe sentimenti di disapprovazione non meno forti della seconda, se

fosse posta nella stessa posizione” (*T*, p. 584 [tr. it. p. 617]). O possiamo tornare a un brano già citato più sopra: “Sappiamo che un mutamento di fortuna può rendere completamente impotenti le disposizioni benevole e separiamo quindi [...] la fortuna dalla disposizione. [...] [Q]ueste correzioni [...] regolano le nostre nozioni astratte, e sono le sole a essere prese in considerazione quando facciamo delle affermazioni generali sui gradi di vizio e di virtù” (*T*, p. 585 [tr. it. pp. 618-619]). O ancora: “I sentimenti devono toccare il cuore per riuscire a comandare le nostre passioni; ma non necessariamente debbono estendersi al di là dell’immaginazione per riuscire a influenzare il nostro gusto [morale]” (*T*, p. 586 [tr. it. pp. 619-620]).

Perciò, la simpatia trasformata in sentimento morale fa il suo lavoro determinando i nostri giudizi, e rendendo possibile, in tal modo, l’accordo generale. Perché si sia mossi ad assumere questa posizione e ad agire sulla base dei giudizi dati da essa, è una questione totalmente differente. Vi tornerò più avanti, nel paragrafo 7.

3. Ora mi chiederò se Hume proponga un’analisi dei giudizi morali del tipo che ci aspetteremmo in un’opera contemporanea, e se questa analisi sostenga l’idea che il ruolo principale del punto di vista dell’osservatore giudizioso sia quello epistemologico.

A mio parere, è del tutto improbabile che sia stata intenzione di Hume proporre un’analisi dei giudizi morali nel senso contemporaneo del termine. Le sue osservazioni piuttosto approssimative suggeriscono molte differenti analisi. Spesso, ne compaiono varianti diverse su una medesima pagina, come accade, per esempio, nel capoverso 3 della Sezione II della Parte I del Libro III (*T*, pp. 471 sg. [tr. it. p. 498]), il quale dimostra, credo, che non è questo che Hume intende fare. Se lo avesse voluto, avrebbe cercato di attenersi a un’analisi particolare con maggiore attenzione. Né è chiaro se Hume sappia cosa si intende per analisi dei giudizi morali nel nostro senso. La stessa questione è fuori luogo, poiché Hume non ha bisogno di rispondere a questo per fare ciò che vuole. Il suo obiettivo è spiegare, attraverso i principi della sua scienza della natura umana, come di fatto operiamo distinzioni morali; Hume

propone una trattazione dei giudizi morali e del loro ruolo sociale che è psicologica. Tra fare questo è proporre un'analisi del significato dei giudizi morali c'è una profonda differenza.

Se tuttavia ci chiediamo quale analisi familiare dei giudizi morali (nel nostro senso) si accordi meglio con la prospettiva di Hume, i candidati principali sembrano essere due. Il primo è rappresentato da un'analisi nei termini di un osservatore ideale di qualche tipo. Lo ritroviamo in passi simili a questo: "Solo quando un certo carattere viene considerato in generale senza alcun riferimento al nostro interesse particolare, causa un tale senso o sentimento che lo fa chiamare moralmente buono o cattivo" (*T*, p. 472 [tr. it. p. 499]). O nel brano tratto dal capoverso 6 della Sezione I della Parte I del Libro III che abbiamo citato nell'ultima lezione: "[Q]uando dichiarate viziosa un'azione o un carattere, non intendete dire niente altro che, data la costituzione della vostra natura, voi provate un senso o un sentimento di biasimo nel contemplarli" (*T*, p. 469 [tr. it. p. 496]).

Potremmo dire, perciò, che l'asserzione che una qualità del carattere è moralmente virtuosa significa che sarebbe approvata da ogni persona normale (con facoltà mentali, di sensibilità e di giudizio nella norma) che adotti il punto di vista dell'osservatore giudizioso.

4. Il secondo candidato è l'analisi proiettiva suggerita da Mackie.<sup>1</sup> L'idea principale è che la visione di Hume dei giudizi morali corra parallela alla sua visione delle nostre credenze sulle connessioni causali necessarie. Così come, in quest'ultimo caso, attribuiamo agli oggetti un potere o una connessione necessaria che mai osserviamo in se stessa (*T*, p. 169 [tr. it. p. 183]), allo stesso modo nei nostri giudizi morali attribuiamo alle qualità del carattere attributi morali di virtù o di vizio che mai osserviamo in loro stessi (*T*, pp. 468 sg. [tr. it. pp. 495-496]). Siamo indotti a fare questo dalle nostre sensazioni e dai nostri sentimenti, che *proiettiamo* su ciò che giudichiamo.

Diversi punti sostengono questa seconda prospettiva. La suggerisce un brano che suona così: "Non inferiamo che una qualità sia virtuosa perché ci piace: ma nel sentire che ci piace in un certo



modo particolare, sentiamo che in effetti è virtuosa” (*T*, p. 471 [tr. it. p. 498]). Se pensiamo che questo “sentiamo che” esprima un giudizio, giungiamo a un’interpretazione di questa frase proiettivistica.

È poco per andare avanti. Ma è indicativo che, nella trattazione della connessione causale, Hume scriva: “È un’osservazione comune che la mente tende a *espandersi* [il corsivo è mio] sugli oggetti esterni e a collegare con essi tutte le impressioni interne, da essi occasionate, le quali fanno sempre la loro apparizione nello stesso tempo che quegli oggetti si svelano ai sensi” (*T*, p. 167 [tr. it. p. 181]). Questo passo sembra applicarsi ai giudizi morali in modo naturale. Non solo: nella *Ricerca sui principi della morale* troviamo un’affermazione esplicita: “Così risultano facilmente accertati i confini precisi e i compiti della *ragione* e del *gusto*. La prima ci dà la conoscenza del vero e del falso; il secondo ci dà il sentimento del bello e del brutto, del vizio e della virtù. La prima scopre gli oggetti come realmente sono in natura, senza aggiungere o togliere nulla; l’altro ha una capacità produttiva e *dorando o macchiando* [il corsivo è mio] tutti gli oggetti della natura con i colori presi a prestito dal sentimento interno, mette capo, in certo modo, a una nuova creazione” (*E*, p. 294 [tr. it. p. 370]).

La prospettiva proiettivistica spiega, allora, perché Hume utilizzi la definizione di “senso morale” di Hutcheson, e perché confronti gli attributi morali alle qualità secondarie. Si accorda, inoltre, con la convinzione di Hume secondo la quale il punto di vista dell’osservatore giudizioso metterebbe ordine nel nostro uso del linguaggio morale; dato infatti l’accordo nei nostri sentimenti (in quanto proiettati), è da parte nostra alquanto ragionevole, anche se sbagliato, credere che i predicati “virtuoso” e “vizioso” denotino certe proprietà delle qualità del carattere.

Sono propenso a favorire questa prospettiva proiettivistica, non naturalmente perché la ritenga di Hume, ma perché, se ci chiediamo quale prospettiva contemporanea si adatti meglio ai suoi scopi, è questo forse il candidato più forte. Non è tanto un’analisi del significato, quanto una spiegazione del modo in cui operiamo i

giudizi morali e del perché crediamo, sbagliando, che attribuiscono delle proprietà alle cose. Così intesa, si accorda con la sua scienza della natura umana nel modo migliore.

## 6. *Se Hume abbia o meno una concezione della ragione pratica*

1. Consentitemi ora di considerare se la trattazione di Hume dell'osservatore giudizioso e del suo ruolo epistemologico includa una concezione della ragione pratica, o se invece sia una trattazione dei processi psicologici attraverso i quali giungiamo ai nostri giudizi morali. Nelle intenzioni di Hume è, credo, una trattazione psicologica. E tuttavia, vi sono passi che suggeriscono in che modo questa trattazione potrebbe diventare, se incalzata in questa direzione, una concezione del ragionamento pratico. Ecco due di questi modi.

In primo luogo, potremmo servirci del punto di vista dell'osservatore giudizioso come di un criterio per sviluppare, o costruire, i nostri giudizi morali. A partire dalla trattazione di questo punto di vista doppiamente ipotetico, potremmo determinare analiticamente quale sarebbe il contenuto delle approvazioni dell'osservatore giudizioso riguardo a diversi tipi di qualità del carattere o a certe azioni e istituzioni. E quindi potremmo specificare nei dettagli questo contenuto in modo che se ne possa ricavare un contenuto della morale mutualmente riconosciuto. Qualora l'uso pubblico di questo criterio fosse giustificato dalle sue varie caratteristiche – per esempio, dal suo definire un punto di vista fermo e generale dal quale siano presi in considerazione gli interessi di tutti in modo imparziale (una caratteristica da sviluppare, se necessario, con elaborazioni ulteriori) – sarebbero date anche le ragioni per accettarlo.

In alternativa, potremmo semplicemente introdurre, in qualità di principio fondamentale del ragionamento pratico, qualcosa di simile al principio di utilità di Bentham o Sidgwick. A spiegazione di questa scelta potremmo dire, per esempio, che, stando alla trattazione di Hume della nostra psicologia morale, questo

principio si adatta bene alla nostra natura e sarebbe prontamente accettato. In base a questa prospettiva, le questioni morali sono decise direttamente o indirettamente (le possibilità sono varie) attraverso un appello al principio di utilità in quanto arbitro ultimo dell'opinione morale ragionevole. È un tipo di prospettiva che, nel suo *I metodi dell'etica*, Sidgwick ha sviluppato in modo meticoloso e approfondito. (Per Sidgwick, un metodo di etica è semplicemente un metodo di ragionamento pratico.)

Ora, sembra chiaro che Hume non ha in mente né l'una né l'altra di queste prospettive. Anche se il suo testo sembra *ai nostri occhi* di tanto in tanto suggerirle, sia l'una che l'altra sono estranee al suo obiettivo generale, che è proporre una trattazione dei nostri giudizi morali che sia in linea con la sua trattazione psicologica dell'intelletto e delle passioni. Questa trattazione si basa sui principi psicologici dell'associazione delle idee, sui principi dell'abitudine e della facilità, su principi quali quello della passione predominante o dell'influenza maggiore delle idee più particolari e determinate, e così via. Il problema che preoccupa Hume nella seconda obiezione al punto di vista dell'osservatore giudizioso – come spiegare che la virtù vestita di stracci sia ancora virtù – non lo avrebbe mai turbato se egli avesse seguito o l'una o l'altra delle prospettive che abbiamo ora presentato. La supposizione che l'immaginazione abbia le sue passioni speciali e che grazie a queste sia maggiormente reattiva non sarebbe stata necessaria. Hume non ha, o almeno non invoca, la nostra concezione dei giudizi morali in quanto giudizi guidati da criteri e principi, a loro volta giustificati da certi vincoli formali o materiali sulle ragioni che è possibile considerare solide o valide.

## 7. La Sezione conclusiva del Trattato

1. Sul modo di interpretare il Libro III – il “sistema di etica” che vi è esposto, come Hume lo chiama – la Sezione conclusiva del *Trattato* fornisce, credo, una chiave. È probabile che un lettore contemporaneo dica: la trattazione di Hume è puramente

psicologica; essa descrive il ruolo della morale nella società e in che modo tragga origine dalle inclinazioni di base della nostra natura. Questa è psicologia, per noi, non filosofia morale; Hume manca, semplicemente, di affrontare la questione filosofica fondamentale, la questione del contenuto normativo corretto del giusto e della giustizia. Ritengo che dire questo sia fraintendere Hume gravemente. Nell'ultima e breve sezione del *Trattato*, lunga non più di sei capoversi, Hume analizza tre questioni filosofiche. Le delinearò brevemente, anche se non nell'ordine in cui sono affrontate nel testo.

Nei capoversi 4-5 (*T*, pp. 619-620 [tr. it. p. 654]), Hume dichiara che, sebbene la giustizia sia artificiale, il senso della sua moralità è naturale; e riafferma di nuovo<sup>2</sup> il fondamento saldo e immutabile della giustizia, o di quello che ho chiamato lo schema migliore sul piano pratico delle convenzioni di giustizia (*Hume III*, par. 6). Si potrebbe pensare che, al pari di altre invenzioni umane, anche questa sia fragile e transitoria. Ma Hume scrive: "L'interesse su cui si fonda la giustizia è il più grande che si possa immaginare e si estende a tutte le epoche e a tutti i luoghi. Nessun'altra invenzione può mai essergli adeguata; esso è evidente e si manifesta al primo formarsi della società. Tutte queste sono cause che rendono salde e immutabili le regole della giustizia [...] almeno quanto la natura umana" (*T*, p. 620 [tr. it. p. 654]). E aggiunge che, se fossero basate su istinti originari, non sarebbero per questo più stabili. Qualcuno potrebbe obiettare, con Clarke, che lo sarebbero, tuttavia, se fossero fondate sui principi di convenienza che derivano dalle essenze delle cose – principi che la ragione teoretica riconosce come necessari e autoevidenti al pari degli assiomi della geometria. Ma per Hume è impossibile sostenere idee e principi di questo tipo, e la maggiore stabilità e immutabilità rivendicata in loro nome è a suo avviso semplicemente un'illusione. I più profondi e sicuri fondamenti affermati dalle altre dottrine filosofiche non esistono. E in ogni caso, cosa può esserci di più immutabile della stessa natura, della quale la natura umana non è che una parte?

Benissimo, potremmo dire, ma resta il fatto che Hume non si è dato pensiero di rispondere a domande che pure le persone si

pongono spesso, per esempio la seguente: perché dovremmo essere morali? Sennonché, questa domanda non è per Hume più vitale di quanto sia per Kant. Né Hume né Kant si preoccupano degli egoisti razionali desiderosi di essere persuasi che il seguire la virtù è per il loro vantaggio o il loro bene. Per Hume, è così chiaro che questo tipo di condotta sia per il nostro bene che chi non lo comprende è a suo avviso un babbeo. Su questo, si può vedere la sua risposta allo scaltro furfante nella Sezione IX della *Ricerca sui principi della morale* e la sua analisi del mostro immaginario nei primi capoversi della Sezione VI della medesima opera. Che a suo avviso la risposta a questa domanda sia ovvia lo mostrano bene le poche parole che egli spende su questo nella prima parte dell'ultimo capoverso del *Trattato* (T, p. 620 [tr. it. p. 654]), dove considera la felicità e dignità della virtù. Nel realizzare il nostro desiderio di un carattere, un desiderio che abbiamo acquisito nella nostra vita in società, guadagniamo nuovo lustro agli occhi degli altri e la pace e l'intima soddisfazione che accompagnano la capacità di condurre la propria ricerca. È tutta qui, in pratica, la risposta che egli si dà la pena di offrire.

2. Nel terzo capoverso, Hume insiste su un vantaggio del suo sistema di etica rispetto a quelli di Clarke e Hutcheson (o così interpreto le sue parole). Egli osserva che “gli amanti della virtù” devono rallegrarsi nel vedere che le distinzioni morali discendono da una fonte tanto nobile quanto la simpatia e che rivelano “la generosità e la capacità della natura umana”. Hume ritiene che sia chiaro dalla vita ordinaria che “il senso della morale è un principio intrinseco all'anima umana” e un principio che influisce su di noi potentemente. E prosegue:

Ma questo senso deve certamente acquistare nuova forza quando, riflettendo su se stesso, approva quei principi da cui deriva, e trova solo qualcosa di grande e di buono alla sua nascita e alla sua origine. Coloro che risolvono il senso morale in istinti originari della natura umana, possono difendere la causa della virtù con sufficiente autorità; ma a loro manca il vantaggio che invece hanno coloro [come l'autore del *Trattato*] che spiegano il senso morale mediante una generale simpatia con l'umanità: secondo il sistema

di questi ultimi [e del *Trattato*], infatti, non solo si deve approvare la virtù: ma anche il senso della virtù: e non solo questo senso, ma anche i principi da cui esso deriva. Quindi, da ogni lato non si presenta altro che qualcosa di lodevole e buono (*T*, p. 619 [tr. it. pp. 653-654]). È un'affermazione importante. Hume sta sostenendo che la sua scienza della natura umana dimostra anche che il nostro senso morale è *stabile riflessivamente*: quando comprendiamo il fondamento del nostro senso morale – come sia connesso alla simpatia e alle inclinazioni della nostra natura, e tutto il resto –, lo confermiamo in quanto derivato da una fonte nobile e generosa. Questa autocomprensione radica il nostro senso morale più solidamente e ci rivela la felicità e dignità della virtù (*T*, p. 620 [tr. it. p. 654]). È un vantaggio che Hume rivendica al proprio sistema contro quelli di Clarke e Hutcheson; in queste prospettive, infatti, il perché della convenienza delle cose o del senso della moralità resta opaco: non ha alcuna connessione intelligibile con le affezioni e i desideri della natura umana. Hume ritiene di avere portato alla luce – in qualità di anatomista della natura umana – tutti i fatti necessari a persuaderci ad accettare con felicità i nostri sentimenti morali, insieme alla nostra natura così com'è. È un aspetto essenziale di quello che ho chiamato il suo fideismo della natura.

A questo proposito, dovremmo prestare attenzione a un aspetto del fideismo di Hume degno di nota. Di primo acchito, si può supporre che sia ovvio che il senso morale debba confermare se stesso ed essere stabile riflessivamente. A quale altro criterio questo senso potrebbe ricorrere, infatti, a parte se stesso, quale termine di confronto dei propri giudizi? Ma è un pensiero che lasceremo prontamente cadere non appena ricorderemo quei più tardi anatomisti della natura umana e della psicologia morale degli uomini dalle cui prospettive i nostri sentimenti morali comuni rischiano di uscire minati e messi in dubbio – Marx e Nietzsche, Freud e Pareto, per citarne solo alcuni. Ma a dire il vero, neppure al tempo di Hume, queste prospettive demolitrici erano insolite, come ci ricordano gli esempi di Hobbes, Mandeville e La Rochefoucauld. A rendere unico Hume tra i grandi moralisti è la sua felicità e soddisfazione per ciò che è. Hume non si lamenta, non piange

alcun senso di perdita; in lui non vi è traccia di angustia romantica e commiserazione di sé. Non protesta contro il mondo, un mondo, il suo, senza il Dio della religione e proprio per questo migliore.

## APPENDICE: IL RIPUDIO DEL TRATTATO

Il *Trattato* è stato pubblicato anonimo, e nel corso della sua vita Hume non lo ha mai riconosciuto pubblicamente, per quanto ne abbia parlato sia in *La mia vita* (*My Own Life*), sia nell'*Advertisement a Essays and Treatises*, entrambi usciti dopo la sua morte. Ma in questa avvertenza, Hume ripudia questa sua prima opera. Scrive:

Molti dei principi e dei ragionamenti contenuti in questo volume sono stati pubblicati in un'opera in tre libri intitolata *Trattato sulla natura umana*, un'opera che l'autore ha progettato prima di lasciare il College e che ha scritto e pubblicato non molto dopo. Ma vedendo il suo mancato successo, ha preso coscienza del suo errore e compreso di averla data alle stampe troppo presto, e l'ha riformulata integralmente negli scritti che seguono, nei quali alcune delle trascuratezze dei ragionamenti precedenti e ancor più dell'espressione sono, egli spera, corrette. E tuttavia, alcuni scrittori che hanno onorato la filosofia dell'autore di una risposta, hanno avuto cura di rivolgere tutti i loro attacchi contro quest'opera giovanile che l'autore non ha mai riconosciuto, e hanno fatto mostra di trionfare dei vantaggi che, a loro avviso, avrebbero ottenuto su di essa. È una pratica, questa, profondamente contraria a tutte le regole dell'onestà e del comportamento corretto, e un esempio evidente di quegli artifici polemici che uno zelo bigotto pensa di essere autorizzato a impiegare. L'autore desidera, perciò, che gli scritti che seguono siano considerati i soli a contenere i suoi sentimenti e principi filosofici. A cosa si riferisce Hume quando parla di "alcune trascuratezze nei ragionamenti precedenti"? Due di esse sono connesse, congetturo, con la visione della simpatia. Vale la pena di osservare che, nella *Ricerca sui principi della morale*, il ruolo della simpatia è assunto da un principio che Hume chiama di

umanità; la spiegazione del perché di questo mutamento è offerta in una nota istruttiva che suona così:

Non c'è bisogno di spingere le nostre ricerche fino a domandare perché noi abbiamo il senso di umanità e di amicizia per gli altri. Basta che si sperimenti che è un principio della natura umana. Dobbiamo pur fermarci a qualche punto nel nostro esame delle cause; e vi sono, in ogni scienza, dei principi generali, al di là dei quali non possiamo sperare di trovarne altri più generali. Nessun uomo è del tutto indifferente alla felicità ed alla miseria degli altri; la prima tende in genere a dare piacere, la seconda dolore. Ciò ciascuno può trovarlo in se stesso. Non è probabile che questi principi possano risolversi in principi più semplici ed universali [...]. Ma anche se la cosa fosse possibile, non avrebbe a che fare con quanto ora ci interessa (*E*, pp. 219-220 n [tr. it. pp. 277-278]). Forse Hume si è accorto che la trattazione della simpatia proposta nel *Trattato* si spingeva troppo in là. O può aver compreso che questa sua trattazione spiegava il sentimento trasmesso, che non era ciò che voleva; e che, formulata in quel modo, poggiava su un'idea dubbia di io che successivamente è giunto a considerare sbagliata. Se era questa la sua nuova posizione, Hume ha avuto probabilmente ragione nel pensare che il principio di umanità fosse superiore. E tuttavia, è triste vederlo ripudiare il *Trattato*, e con questo le molte e straordinarie parti che nessuna sua opera successiva ha ripreso o migliorato.

<sup>1</sup> Mackie, *Hume's Moral Theory*, cit., pp. 71-75.

<sup>2</sup> Per una precedente affermazione in questo senso, si veda *T*, p. 526 [tr. it. p. 557], dove Hume si riferisce alle convenzioni di giustizia che specificano la proprietà come alle tre leggi di natura fondamentali.



*Leibniz*

# LEIBNIZ I

## Il suo perfezionismo metafisico\*

### 1. Introduzione

1. Nell'affrontare Leibniz (1646-1716) ci proponiamo obiettivi modesti. La sua filosofia è, come quella di Kant, comprensiva ed estremamente complessa, e non possiamo fare altro che toccare gli argomenti di maggiore rilievo per il nostro studio della filosofia morale di Kant. Al tempo di quest'ultimo, Leibniz era la figura più autorevole, in Germania, nel campo della filosofia, e Kant deve aver studiato con grande attenzione le sue opere pubblicate. Ne ricordo quattro: *Discorso di metafisica* (1686), *Nuovo sistema della natura e della comunicazione delle sostanze* (*Système nouveau de la nature et de la communication des substances*, 1695), *Principi della natura e della grazia* (*Principes de la nature et de la Grâce*, 1714), e *Causa Dei* (un'appendice a *Saggi di teodicea*, 1710). Nel corso della sua vita, Leibniz ha pubblicato solo una parte dei suoi molti scritti (alcuni sono rimasti incompiuti, altri consistono di brevi brani); i *Nuovi saggi sull'intelletto umano* (*Nouveaux essais sur l'entendement humain*), per esempio, sono usciti solo intorno alla metà degli anni Sessanta del diciottesimo secolo. È stato Wolff a diffondere in Germania la conoscenza del sistema di Leibniz, anche se in una forma piuttosto superficiale.

Se Kant fosse morto intorno alla metà degli anni Sessanta o Settanta del diciottesimo secolo, probabilmente gli storici della filosofia lo conoscerebbero come una figura minore, per quanto forse piuttosto interessante, profondamente influenzata da Leibniz. La ragione per esaminare la filosofia di quest'ultimo è appunto

questa: per quanto Kant sia andato oltre queste influenze e abbia sviluppato una propria e peculiare prospettiva, resta il fatto che le idee di Leibniz modellano spesso la sua dottrina matura in modi sorprendenti e sottili. Poiché il tempo ce lo permette, ne esaminiamo alcuni, ma lo facciamo solo per approfondire la nostra interpretazione di Kant.

2. Sono cinque i temi che desidero sottolineare, ma non li esaminerò tutti in queste due lezioni dedicate a Leibniz; alcuni li considererò più avanti, via via che procederemo. Si tratta dei temi seguenti.

In primo luogo, l'idea della filosofia come apologia, come difesa della fede. Questa idea è espressa nel *Discorso*, in *Principi della natura e della grazia*, in *Causa Dei*, e naturalmente in *Saggi di teodicea*, un'opera che tuttavia non leggeremo. Gli autori che studiamo nutrono tutti un profondo interesse per il rapporto tra scienza moderna e cristianesimo, per la scienza da un lato e le convinzioni morali accettate dall'altro.<sup>1</sup> Spinoza, Leibniz e Kant rispondono alle domande poste da questo tema in modi diversi, ma affrontano un problema comune. Sotto certi aspetti, di questi tre modi, è quello di Spinoza il più radicale: il suo panteismo accoglie la nuova concezione scientifica e deterministica del mondo conservando al tempo stesso elementi importanti (seppure in una versione eterodossa) di una dottrina religiosa. È una prospettiva che né Leibniz né Kant possono accettare. Il cosiddetto spinozismo appare loro come qualcosa in cui è importante non cadere, una tradizione da evitare a tutti i costi. (Alla fine del diciassettesimo secolo, anche la prospettiva di Hobbes era considerata da evitare con la medesima cura.) È un rischio che preoccupa in particolare Leibniz, ma secondo alcuni egli non è riuscito a evitare lo spinozismo, e la sua prospettiva ne conterrebbe elementi importanti.

Degli autori che studiamo, Leibniz rappresenta il grande conservatore nel senso migliore del termine. Ossia, egli fa propria pienamente una prospettiva cristiana ortodossa, ma inoltre si confronta con e conosce a fondo – fino a contribuire, in effetti, al suo sviluppo – la nuova scienza del tempo, che utilizza nella sua

teologia filosofica. È un grande conservatore nel modo in cui lo è stato Tommaso d'Aquino nel tredicesimo secolo: Tommaso d'Aquino si è confrontato con il nuovo aristotelismo e lo ha messo al servizio dei suoi obiettivi e dei suoi scopi nella straordinaria *Summa theologiae*, la sua riformulazione della teologia cristiana. Allo stesso modo, Leibniz introduce la scienza moderna nella teologia filosofica tradizionale; e all'interno di questo schema allargato e rivisto, cerca di risolvere tutti i problemi ancora aperti. Così, per esempio, utilizza la nuova scienza nella definizione della verità, nella distinzione tra verità necessarie e contingenti, nella trattazione della volontà libera e della prescienza di Dio, e ancora nella difesa della giustizia di Dio nei *Saggi di teodicea*. Non solo. Egli ha concepito il *Discorso di metafisica* come parte di un progetto più ampio inteso a riunificare le sette protestanti e, al di là di questo, a riavvicinare protestanti e cattolici. Sperava che il suo sistema di pensiero potesse consentire di risolvere le dispute teologiche più importanti.<sup>2</sup> Dal nostro punto di vista, la filosofia morale di Leibniz – il suo perfezionismo metafisico, come lo definirò – è meno originale delle altre, ma essa rappresenta nondimeno una dottrina importante, e particolarmente istruttiva nel confronto con Hume e Kant.

Un'altra idea è quella della filosofia morale come, in misura importante, uno studio dell'etica della creazione, ossia dei principi del bene e del male e del giusto e dello sbagliato che hanno guidato la volontà divina nella creazione del mondo. Questa idea della filosofia morale emerge in modo chiaro nei *Saggi di teodicea* e in *Causa Dei*, ma è evidente anche negli altri scritti che leggeremo. È inoltre strettamente connessa con l'idea precedente della filosofia come difesa della fede. Nei *Saggi di teodicea*, Leibniz argomenta in un modo familiare che Dio esiste e che ha creato il migliore dei mondi possibili per necessità morale (Parte I, parr. 7-10), ma a questo dedica una breve parte dell'opera. Nel complesso, Leibniz sembra dare tutto questo per scontato in quanto dottrina di fede.

Come altri autori apologetici, Leibniz cerca di rispondere alle obiezioni alla fede cristiana; ciò che vuole è dimostrare che essa è pienamente compatibile con il credere ragionevole. La fede è difesa

sostenendo che, dal punto di vista di questa stessa fede, le obiezioni che le vengono mosse non riescono a provare la sua irragionevolezza o la sua incoerenza. Per affermare la fede, non è necessario dimostrare le sue credenze. È sufficiente, piuttosto, respingere le obiezioni, e per fare questo basta affermare certe possibilità mostrando che le obiezioni possono essere false. Questo esercizio dimostra che le obiezioni non sono conclusive, e di conseguenza la fede regge. Così, se Leibniz è in grado di spiegare, per esempio, come Dio possa sia prevedere sia permettere il peccato di Giuda senza per questo essere biasimevole, allora lo scopo apologetico della *Teodicea* è realizzato.

La terza idea è quella dello stato di cose più perfetto: la troviamo alla fine del *Discorso*, nei *Principi della natura e della grazia*, e naturalmente nella *Teodicea*. Il paragrafo 15 dei *Principi* ne propone una breve formulazione. Si tratta di un'idea tradizionale, ma la versione proposta da Leibniz contiene alcuni aspetti singolari che più tardi ricompariranno in Kant. In questa pagina, Leibniz parla del nostro entrare, in virtù della nostra ragione, nella Città di Dio come suoi membri; questa città è lo stato più perfetto, formato e governato dal più grande e migliore di tutti i monarchi. In essa, nessun delitto è senza castigo, nessuna buona azione senza una ricompensa proporzionata, e infine c'è tanta virtù e tanta felicità quanto è possibile. Si osservi, in particolare, che questo stato perfetto non turba la natura né distrugge le sue leggi; anzi, per l'ordine stesso delle cose naturali in quanto dato dall'armonia prestabilita, "la natura stessa conduce alla grazia, e la grazia perfeziona la natura con l'avvalersene" (tr. it. in *SFL*, p. 366). Si ricordi che, in *Critica della ragion pratica*, Kant dice che la legge morale (quando la seguiamo) "procura al mondo dei sensi, come a una natura sensibile, la forma di un mondo dell'intelletto" senza interferire con le sue leggi (*KP*, p. 43 [tr. it. p. 93]).

Un'idea analoga, quella del sommo bene, occupa un posto importante di nuovo nella seconda *Critica*, e in particolare nella *Dialettica*, in connessione con i postulati della fede pratica; qui, il suo ruolo appare alquanto problematico e solleva importanti questioni di interpretazione. Più avanti, dovremo considerare sotto

quali aspetti l'idea di Kant del sommo bene assomigli a quella dello stato più perfetto di Leibniz. Talvolta, Kant prende un'idea trovata in Leibniz e la utilizza in modo profondamente differente. Per esempio, nella prima *Critica*, tratta l'idea dell'unità sistematica più alta della natura, non come una verità metafisica, bensì come un'idea regolativa seguendo la quale la ragione speculativa ordina la conoscenza dell'intelletto. Ci chiederemo: Kant fa qualcosa di simile anche con l'idea del sommo bene; e il suo uso di essa è coerente con la sua trattazione della legge morale?

Le altre due idee di Leibniz che intendo trattare, seppure brevemente, le considero in questa e nella prossima lezione. Una di esse è l'idea di perfezionismo metafisico, che Kant presenta come una forma di eteronomia sia nella *Fondazione della metafisica dei costumi* (II, 81-88 [tr. it. pp. 115-125]), sia nella seconda *Critica* (pp. 40 sg. [tr. it. pp. 87 sg.]). È l'idea che esamino oggi.

La seconda idea è quella di libertà, un'idea che è in stretto rapporto con quella di concetto completo di una persona individuale. Nella seconda *Critica*, Kant contesta questa idea come niente di meglio della "libertà di un girarrosto, che, una volta caricato, fa da sé i suoi movimenti" (p. 97 [tr. it. p. 213]). L'idea di libertà di Leibniz la considererò la prossima volta, ma in preparazione di questo, nel paragrafo 4 della presente lezione, esamino la sua trattazione della verità come predicato nel soggetto.

## 2. Il perfezionismo metafisico di Leibniz

1. Come ho già sostenuto, la prospettiva di Leibniz è innanzitutto un'etica della creazione: essa specifica i principi che stanno nella ragione di Dio e che guidano Dio nella scelta del migliore dei mondi possibili, il mondo più conveniente da creare. Secondo Leibniz, Dio è un essere assolutamente perfetto (*Discorso*, par. 1), e Dio agirebbe in modo imperfetto se agisse meno perfettamente del modo in cui è capace di agire (ivi, par. 3).

Perciò, poiché Dio è onnipotente (l'onnipotenza è una delle perfezioni di Dio) e sa quale mondo sia il più perfetto (l'onniscienza

è un'altra delle perfezioni di Dio), Dio crea il migliore, vale a dire il più perfetto, di tutti i mondi possibili. Il mondo che esiste è dunque il migliore di tutti i mondi possibili. Non credere in questo non è confacente alla fede, poiché significa non credere che Dio sia perfetto in saggezza e bontà.

2. Leibniz espone, di tanto in tanto, alcuni dei principi che caratterizzano il migliore di tutti i mondi possibili. Dice, per esempio, che, in qualunque modo Dio avesse potuto creare il mondo, si sarebbe comunque trattato di un mondo regolare e in un certo ordine. Non c'è mondo, infatti, che possa stare senza leggi: "Ma Dio ha scelto il [mondo possibile] *più perfetto*, cioè quello [dei mondi possibili] che è, al tempo stesso, *più semplice quanto a ipotesi*, e *più ricco di fenomeni*: come potrebbe essere una linea geometrica [si pensi, per esempio, a un cerchio] la cui costruzione sia facile, ma le cui proprietà ed effetti siano interessanti ed estesi" (*Discorso*, par. 6 [tr. it. in *SFL*, p. 109]).

Leibniz precisa che questi confronti comunicano la maniera della perfezione del mondo in modo solo imperfetto, ma che ci aiutano a concepire, almeno in qualche forma, ciò che non può essere espresso altrimenti. Il mondo che esiste è il migliore di tutti i mondi possibili, migliore nel senso del più perfetto tra tutti quelli che sarebbero potuti esistere. È così perché Dio è assolutamente perfetto, e Dio avrebbe agito in modo imperfetto se avesse creato un mondo diverso dal nostro, anche nel modo più trascurabile.

3. Ora, oltre a essere un'etica della creazione, il perfezionismo metafisico di Leibniz, ha anche la caratteristica seguente: Esiste un ordine morale nell'universo che è fisso e dato dalla natura divina (nel caso di Leibniz), un ordine precedente a noi e indipendente da noi che deriva dalle perfezioni divine, e questo ordine specifica gli ideali e le concezioni morali appropriate per le virtù umane, e le ragioni dei principi del giusto e della giustizia.

Poiché la perfezione di Dio comprende le perfezioni morali, Dio è un modello per noi, e dev'essere imitato nella misura in cui questo è possibile e conveniente per spiriti liberi e intelligenti come noi siamo. La vita morale è una forma di *imitatio Dei* (*Discorso*, parr. 15, 36; e *Principi della natura e della grazia*, par. 14).

Nel dire che l'ordine morale è precedente a noi e indipendente da noi, non intendo sostenere che è radicato, come in Hume, nella nostra costituzione psicologica naturale e data. Né, come vedremo più avanti, è un ordine implicito nella nostra ragion pura pratica e costruito da essa, come credo Kant sostenga.

Sotto questo aspetto, la dottrina di Leibniz è simile all'intuizionismo razionalistico di Clarke. Come Clarke, Leibniz sostiene che i principi di perfezione che specificano il migliore di tutti i mondi possibili sono verità eterne: essi si basano sulla ragione divina e risiedono in essa. Queste verità sono superiori e precedenti alla volontà divina. Leibniz insiste molto su questo punto (per esempio, contro i cartesiani), e lo afferma già nel paragrafo 2 del *Discorso*.

4. Una terza caratteristica del perfezionismo di Leibniz è questa: è un perfezionismo pluralistico, ossia, i principi primi che specificano i valori perfezionistici – i tipi di bene e di male – sono due o più, e nell'identificazione del migliore di tutti i mondi possibili ciascuno di questi principi gioca un suo ruolo. Il mondo (tutto considerato) migliore è specificato dall'equilibrio più appropriato di tutte le varie perfezioni. Non lo si scopre vedendo quale dei mondi possibili massimizzi la realizzazione di qualche unico principio (o valore) preso per sé. L'equilibrio delle perfezioni più appropriato, e perciò il mondo più perfetto tra i mondi possibili, è conosciuto da Dio. Secondo Leibniz, è impossibile, per noi, esprimere come questo equilibrio sia determinato o come questo giudizio formulato, se non formalmente.

Illustro meglio questo punto servendomi dell'osservazione di Leibniz che ho citato poco sopra: due aspetti della perfezione del mondo consistono nel suo essere al tempo stesso il più semplice quanto a ipotesi e il più ricco quanto a fenomeni. Considerate le due perfezioni seguenti:

I) semplicità quanto a ipotesi; e II) ricchezza quanto a fenomeni.

Come si devono bilanciare questi due aspetti l'uno rispetto all'altro? A parità di altre condizioni, contribuiscono alla perfezione tanto la maggiore semplicità quanto la maggiore ricchezza (varietà), ma poiché né l'una né l'altra devono essere massimizzate



da sole, è necessario identificare in qualche modo la combinazione migliore tra quelle possibili. L'identificazione dell'equilibrio delle perfezioni più perfetto spetta al giudizio intuitivo di Dio. Noi non possiamo dire molto su di esso.

Gli stessi problemi di equilibrio sono portati alla luce in modo ancora più chiaro dal passo seguente di *Principi della natura e della grazia*:

Dalla perfezione suprema di Dio segue che Egli, producendo l'universo, ha scelto il miglior piano possibile, in cui v'è la più grande varietà unita al massimo ordine; in cui il terreno, il luogo, il tempo, sono i meglio preparati, il maggior effetto è ottenuto con i mezzi più semplici e le creature hanno la massima potenza, conoscenza, felicità e bontà che l'universo poteva consentire. Infatti, poiché tutti i possibili pretendono all'esistenza nell'intelletto di Dio in proporzione alle loro perfezioni, il risultato di tutte queste pretese dev'essere il più perfetto mondo attuale che sia possibile (par. 10 [tr. it. in *SFL*, p. 364]). Qui abbiamo ancora altri valori da bilanciare l'uno con l'altro nel raggiungimento della perfezione totale più grande, un'operazione in cui è incluso anche il bilanciamento dei beni contro i mali. Leibniz si appella spesso a un'analogia di tipo estetico, per esempio nel *Dialogo sulla libertà umana* (1695) (ma si veda anche *Sull'origine radicale delle cose* [1697] [in Ariew e Garber, a cura di, p. 153]): "È un po' simile a ciò che accade nella musica e nella pittura, poiché le ombre e le dissonanze accrescono veramente la bellezza delle altre parti, e il saggio autore di queste opere trae un così grande vantaggio, per la perfezione totale del suo lavoro, da queste imperfezioni particolari, che è molto meglio per lui trovare loro un posto che cercare di fare a meno di esse. Così, dobbiamo credere che Dio non avrebbe consentito il peccato, né avrebbe creato cose che egli sa peccheranno, se non avesse potuto derivare da esse un bene incomparabilmente maggiore del male che risulta" (in Ariew e Garber, a cura di, p. 115).

Nulla di quanto ho detto vuole essere una critica a Leibniz. Il perfezionismo metafisico pluralistico è una dottrina morale possibile. E senza dubbio, esso trova nell'etica della creazione un

contesto naturale. Per quanto ne so, Leibniz non ha mai proposto una trattazione attenta e ragionevolmente sistematica dei principi della perfezione, o dei valori di base del perfezionismo. L'urgenza di qualche altro lavoro era sempre così grande che il tempo per farlo gli è invariabilmente mancato. Dobbiamo ricomporre la sua prospettiva sulla base di note e brani sparsi.<sup>3</sup>

### 3. *Il concetto di perfezione*

1. A questo punto, dobbiamo chiederci: che cos'è una perfezione? Una delle difficoltà, nel considerare il perfezionismo, è infatti questa: se sembra alquanto evidente che si abbia un'idea intuitiva di perfezione, è tuttavia difficile rendere tale idea sufficientemente chiara.

Leibniz cerca di definire cosa sia una perfezione nel *Discorso*, par. 1. Scrive: "Occorre conoscere anche che cos'è la perfezione; ed eccone un carattere abbastanza sicuro: le forme, o nature, non suscettibili di un grado estremo non sono perfezioni. Ne dà un esempio la natura del numero o della figura" (tr. it. in *SFL*, p. 104).

Leibniz sostiene, cioè, che, sotto l'aspetto della sua dimensione (relativamente agli altri), il numero non ammette perfezione: non c'è un numero che sia più grande di ogni altro. Per la superficie vale lo stesso. E tuttavia, il potere e la conoscenza di Dio ammettono sì perfezione, poiché l'onnipotenza e l'onniscienza sono limiti massimi appropriatamente definiti. L'onnipotenza consiste, diciamo, nel poter creare uno qualunque dei mondi possibili, e l'onniscienza nel conoscere fino all'ultimo dettaglio tutti questi mondi (il loro contenuto e la loro possibile storia) e nel sapere quale mondo sia il migliore e perché. Perciò, l'onnipotenza e l'onniscienza sono perfezioni di Dio.

L'idea intuitiva sembra essere questa: perché una cosa possa essere più o meno perfetta, le proprietà di questa cosa devono essere dotate, quantomeno, di un limite massimo naturale derivato dalla natura della proprietà e/o dalla natura della cosa. Una proprietà di una cosa che possa crescere oltre ogni limite (in quanto

dato dalla natura della cosa) non individuerà mai una perfezione. Questa considerazione specifica una condizione necessaria di ogni perfezione.

2. Cerchiamo di familiarizzarci con questa idea intuitiva guardando ad alcuni esempi comuni. Consideriamo, per prima cosa, i manufatti: un orologio perfetto, o una riga da disegno perfetta. Un orologio perfetto segna il tempo preciso (esatto) fino all'unità di tempo più piccola che conti qualcosa. Al progredire della fisica, sono necessari orologi più precisi (per esempio, orologi atomici). Una riga da disegno perfetta ha, diciamo, un bordo perfettamente diritto su cui sono segnate unità di lunghezza perfettamente precise (di nuovo rispetto a quanto possiamo cogliere in pratica). Esiste il concetto di un bordo (linea) perfettamente diritto e questo concetto può fare da limite, ma non esiste il concetto di una linea che sia lunga in modo perfetto, poiché la lunghezza, come la superficie, non possiede alcun limite massimo intrinseco.

Consideriamo ora i ruoli che assumiamo in certe attività e queste stesse attività. Uno *shortstop* (un giocatore di baseball con un ruolo particolare) perfetto non commette alcun errore per un'intera stagione, completa tutti i *double plays*, e fa molto altro, e tutto con una certa eleganza e un certo stile, e tuttavia ancora nei limiti delle capacità e abilità umane. Uno *shortstop* perfetto non possiede una velocità, destrezza o capacità di lancio sovrumana. L'estensione normale delle capacità umane fissa certi vincoli e limiti.

Possiamo formarci anche una qualche nozione di una partita di baseball perfetta; si tratterà di una nozione diversa da quella di una partita perfetta di qualsiasi tipo, che è una nozione molto più complessa, e forse così vaga da risultare inutilizzabile. (Nel baseball, i termini "partita perfetta" indicano un *nohitter* di un certo tipo. Ma questo non è una partita perfetta! Dal punto di vista delle qualità desiderabili, è eccessivamente squilibrato.) Mettiamo alla prova altre nozioni di perfezione: un brano di musica perfetto, una sonata perfetta, una sonata classica perfetta, una sonata per piano di Mozart perfetta. O applichiamo la stessa specificazione a

un'opera lirica perfetta, passando a un'opera italiana perfetta (stile), a un'opera di Verdi perfetta (stile di un autore), e così via. Ciascuna nozione è più precisa di quella precedente.

3. Il riesame di questi esempi mostra che l'idea intuitiva di perfezione può riferirsi, a quanto sembra, a una o l'altra delle due cose seguenti:

a) un equilibrio appropriato nel modo in cui una pluralità di criteri è soddisfatta o esemplificata, il quale equilibrio possiede una sorta di limite interno che deriva dal concetto dell'oggetto in questione insieme a certi vincoli naturali. In questo caso, se uno qualsiasi dei criteri fosse soddisfatto in misura maggiore o minore, l'equilibrio sarebbe peggiore. O:

b) in alcuni casi, per esempio quello di una linea retta, è possibile che a possedere un limite interno sia una sola caratteristica dell'oggetto, ma che essa sia sufficiente a rendere l'oggetto in questione perfetto.

È una spiegazione dell'idea intuitiva di perfezione che resta vaga. Penso che la si possa rendere più precisa solo attraverso esempi e confronti, e fermando l'attenzione sull'uso particolare che si intende fare di essa. Si confronti, per esempio, il pluralismo perfezionistico in quanto dottrina morale con l'idea di massimizzazione della felicità (in quanto unico principio primo) per come appare nell'utilitarismo classico. Questa idea non possiede alcun limite interno. Tutti i suoi limiti le sono imposti dall'esterno come vincoli: si massimizza la felicità sotto i vincoli dati, quali che siano. E questi vincoli possono variare da caso a caso.<sup>4</sup> È una caratteristica di questa idea particolarmente importante.

Dunque, ciò che sembra essenziale al perfezionismo è che, in ogni caso dato, il concetto di perfezione possa specificare il proprio limite o equilibrio in misura per lo meno significativa dall'interno: a partire dalla natura delle proprietà perfezionistiche e/o dalla natura di ciò che è perfetto o caratterizzato dall'equilibrio delle perfezioni. Perciò, la perfezione rimanda al concetto di completezza in quanto completezza specificata dall'interno: se qualcosa di meno peggiora le cose, non è richiesto nulla di più. È stato raggiunto un limite o un

equilibrio che non è determinato dall'esterno da alcun vincolo che possa variare arbitrariamente da situazione a situazione, come accade invece nel caso della massimizzazione della felicità, la quale è vincolata dalla scarsità delle risorse, dal tempo e l'energia disponibili, e dal mutare delle sue condizioni da situazione a situazione. Ma quanto detto fin qui lascia senza dubbio molte cose ancora vaghe!

4. Che cos'è la perfezione metafisica? In questo caso, le perfezioni sono perfezioni di un essere perfetto. Un essere assolutamente perfetto è Dio. Leibniz pensa perciò che abbiamo il concetto di un tale essere con le proprietà dell'onniscienza e dell'onnipotenza, nonché le perfezioni morali: saggezza, bontà e giustizia. E non è tutto: non solo infatti questo essere esiste, essendo l'esistenza una perfezione; ma esiste necessariamente. Dio è necessariamente esistente. È anche semplice e non consistente di parti. In quanto essere assolutamente perfetto, Dio è anche indipendente da tutti gli esseri creati, nel senso che la sua esistenza non dipende dall'esistenza di questi esseri. Dio è anche autosufficiente.

Non analizzerò queste idee; mi limito a citarle per dare un qualche senso al concetto di perfezione metafisica: il concetto di Dio come l'essere assolutamente perfetto che crea il mondo in quanto il migliore di tutti i mondi possibili.

Si ricordi che, a parte l'argomentazione a sostegno dell'esistenza necessaria di Dio dei parr. 7-8, Leibniz non cerca nella *Teodicea* di dimostrare che il nostro mondo è il migliore o il più perfetto di tutti i mondi possibili. Le ragioni sufficienti a questa dimostrazione sono ben al di là della nostra comprensione; solo Dio le può conoscere. L'obiettivo di Leibniz è piuttosto fornire una difesa della fede: ci viene proposto un modo di considerare il mondo che ci offre alcune ragioni per credere che sia il migliore dei mondi possibili. Nel discutere se Dio abbia indotto Giuda a peccare, una domanda cui risponde in senso negativo, Leibniz scrive: "È sufficiente saperlo [che Dio ha compiuto la scelta dei mondi migliore] senza capirlo" (*Discorso*, par. 30 [tr. it. in *SFL*, p. 136]). Sufficiente per cosa? Per la fede e la pietà.

#### 4. *La teoria della verità come predicato nel soggetto*

1. Propongo ora uno schizzo molto breve di quella che chiamerò la teoria della verità di Leibniz del predicato nel soggetto. Lo faccio in preparazione dell'analisi, nella prossima lezione, della trattazione della libertà, una trattazione il cui scopo è spiegare, per esempio, in che senso, nel creare Giuda, Dio non lo abbia indotto a peccare, o com'è che Giuda pecchi liberamente anche se Dio prevede e permette il suo peccato. Questa trattazione della verità deve consentire a Leibniz di sostenere:

a) che il mondo è liberamente creato da Dio, il quale ha attributi di ragione, di perfezione morale e di volontà, e crea il mondo per la migliore delle ragioni, e perciò non arbitrariamente o per necessità logica; e

b) che, se è così, allora il mondo attuale deve essere il migliore di tutti i mondi possibili; e le cose create che costituiscono questo mondo – le sostanze complete – devono essere cose genuinamente create, dotate di tendenze e forze attive loro proprie che le muovano ad agire in conformità con i loro stessi principi.

Come vedremo la prossima volta, Leibniz considera le cose create come mosse da poteri attivi loro propri, cosa che invece, a suo giudizio, Descartes non farebbe; e concepisce le cose create non come le vede Spinoza – non come semplici attributi e modi dell'unica sostanza completa, bensì come sostanze autentiche in loro stesse.

2. Un modo per ricostruire la prospettiva di Leibniz è pensare che il suo punto di partenza sia un'idea sulle proposizioni vere. In questo caso, potremmo dire che il suo pensiero di base sia il seguente:

Una proposizione è vera se e solo se il concetto espresso dal suo predicato è contenuto nel concetto espresso dal suo soggetto.

Dice, per esempio: “La nozione del predicato è compresa in qualche modo in quella del soggetto; altrimenti non so cosa sia la verità”.<sup>5</sup>

Troviamo una formulazione piuttosto esauriente della teoria della verità come predicato nel soggetto di Leibniz in *Verità*

*necessarie e contingenti* (1686 ca.). Delle tre citazioni da questo saggio che ora presento, la prima afferma che tutta la conoscenza ha una ragione a priori per la sua verità; la seconda definisce le verità necessarie come verità intorno alle essenze delle cose che stanno nella ragione divina, e la terza presenta le verità contingenti come verità sull'esistenza delle cose nello spazio e nel tempo.

1. Una verità affermativa è una verità il cui predicato sta nel soggetto; e perciò, in ogni proposizione affermativa vera, sia essa necessaria o contingente, universale o particolare, la nozione del predicato è contenuta in qualche modo nella nozione del soggetto. Ed è inoltre contenuta nella nozione del soggetto in modo che, se qualcuno dovesse comprendere perfettamente ciascuna di queste due nozioni nell'identico modo in cui le comprende Dio, per questo stesso fatto percepirebbe che il predicato è nel soggetto. Segue da questo che tutta la conoscenza di proposizioni che è in Dio – si tratti di conoscenza semplice, concernente l'essenza delle cose, di conoscenza di visione, concernente l'esistenza di cose, o di conoscenza mediata, concernente le esistenze condizionate – deriva immediatamente dalla perfetta comprensione di ciascun termine di ogni proposizione, sia esso il termine del soggetto o del predicato. Ossia, la conoscenza a priori dei complessi deriva dalla comprensione di ciò che complesso non è. 2. Una proposizione *assolutamente necessaria* è una proposizione che può essere risolta [in un numero finito di passaggi] in proposizioni identiche, o il cui opposto implica una contraddizione. 3. Nel caso di una verità contingente, anche se il predicato è in realtà nel soggetto, non si arriva mai, tuttavia, a una dimostrazione o a un'identità, anche se la risoluzione di ciascun termine è continuata indefinitamente. In questi casi, è solo Dio, il quale comprende l'infinito immediatamente, a poter vedere come l'uno sia nell'altro, e a comprendere a priori la ragione perfetta della contingenza; nelle creature, questo è offerto a posteriori, dall'esperienza. 3. Provo a chiarire. Si prenda la proposizione "Cesare ha passato il Rubicone", nella quale il soggetto è "Cesare". Poiché concerne l'esistenza di cose, si tratta di una proposizione contingente: si riferisce a un individuo in un tempo e luogo, e cioè l'individuo della storia

Cesare. Il suo soggetto esprime il concetto individuale completo (o la nozione individuale completa) di Cesare. (Per Leibniz, il nome di una sostanza individuale, per esempio il nome “Cesare”, esprime un concetto individuale completo.) Il termine predicativo è “ha passato il Rubicone”, che esprime l’attributo complesso di attraversare il Rubicone.

La proposizione espressa dalla frase “Cesare ha passato il Rubicone” è vera se e solo se il concetto espresso dal termine predicativo, “ha passato il Rubicone”, è incluso nel concetto individuale completo espresso dal termine soggettivo, il nome proprio “Cesare”.

Qui, per “incluso in”, Leibniz intende incluso nell’analisi completa di tutti gli attributi che costituiscono il concetto individuale completo di Cesare. Questo concetto individuale completo include, secondo Leibniz, ogni cosa che caratterizzi Cesare. Include l’attributo di passare il Rubicone, di essere il vincitore della battaglia di Farsalo, di essere il dittatore di Roma; e anche di essere un discendente dell’ennesima generazione di Adamo, di essere assassinato a Roma più di un secolo prima del martirio di San Paolo in questa stessa città, e così via. Ciascuna sostanza (o monade) riflette, dal proprio punto di vista, l’intero universo, passato, presente e futuro; e perciò, riflette fino all’ultimo dettaglio gli aspetti infinitamente molteplici dell’universo cui appartiene. In una pagina della sua corrispondenza con Arnauld, Leibniz scrive: “[O]gni individuo possibile di qualsiasi mondo contiene nel concetto di se stesso le leggi del suo mondo” (in Mason, a cura di, p. 43).

4. Al punto 2 di questo paragrafo, ho sostenuto che un modo per ricostruire la trattazione della verità di Leibniz consiste nel prendere le mosse dalla sua idea delle proposizioni vere come proposizioni in cui il concetto del predicato è contenuto nel concetto del soggetto. Ma un modo alternativo per farlo è partire dalla sua idea di concetto completo di una cosa individuale o monade (per usare il suo termine). A questo fine, concepiamo una monade come rappresentata da un elenco completo di tutte le sue proprietà, non solo l’elenco completo delle sue proprietà in un



certo punto del tempo, ma l'elenco completo di tutte le sue proprietà per ogni punto del tempo. Così, se diciamo qualcosa di vero su una monade, il concetto del predicato deve trovarsi nel concetto del soggetto, ossia, deve comparire da qualche parte nell'elenco completo (infinito) che rappresenta la monade.

Se il nostro punto di partenza è questa idea di cosa individuale, o monade, come ci immaginiamo che Dio scelga il migliore di tutti i mondi possibili, e come ci spieghiamo che questo processo debba comportare (visto da noi e non da Dio) una risoluzione infinita che non ha termine mai? Consideriamo per prima cosa quelle che possiamo chiamare monadi *nude*: sono possibili che (come tutti i possibili) stanno nella ragione divina. A caratterizzarle è questo: che l'elenco delle loro proprietà non ne contiene alcuna che rifletta le proprietà di qualche altra monade (una o più). In un mondo che consista, diciamo, di due sole monadi nude, nessuna riflette l'altra.

5. Immaginiamo ora un mondo che sia composto di monadi *parzialmente riflettenti*. Si ricordi che le monadi sono senza finestre (*Monadologia*, par. 7): ossia, sono sostanze complete che non influiscono causalmente l'una sull'altra. E tuttavia, riflettono, o rappresentano, l'una le proprietà dell'altra. Perciò, un mondo di monadi parzialmente riflettenti è un mondo in cui ciascuna monade riflette le proprietà, diciamo, di almeno una o più delle altre. Nessuna monade è completamente indipendente, ma alcune lo sono almeno parzialmente, poiché vi sono monadi le cui proprietà esse non riflettono. Da qui, passiamo a un mondo di monadi *completamente riflettenti*. Considerando l'elenco delle proprietà di una monade qualsiasi, possiamo cogliere tutte le proprietà di ogni altra. Ora, a distinguere una monade dall'altra non è il fatto che i rispettivi elenchi di proprietà siano diversi come tali, ma che le proprietà riflettenti di ciascuna siano inserite nell'elenco dal suo particolare punto di vista sull'universo. È perché ciascuna esprime l'universo dal suo punto di vista che le monadi sono l'una diversa dall'altra, come si può vedere considerando il modo in cui i rispettivi elenchi di proprietà riflettenti sono compilati.

Facciamo ora un altro passo, e immaginiamo un mondo di monadi completamente riflettenti in modo *temporalmente coordinato*. Intendo dire che le proprietà riflettenti di ciascuna monade sono inserite nell'elenco delle sue proprietà nella giusta sequenza temporale, in modo che ciascuna monade rifletta lo stato dell'altra nel momento appropriato: in questo caso, abbiamo un mondo in cui trova realizzazione quella che Leibniz chiama armonia prestabilita. Immaginiamo, allora, che Dio prenda in considerazione solo i mondi in cui questa condizione è soddisfatta, e ciò perché solamente la classe di questi mondi può contenere il migliore di tutti i mondi possibili. Nella *Monadologia*, Leibniz scrive: "Ora questa connessione [...] di tutte le cose create fa sì che ciascuna sostanza semplice abbia rapporti che esprimono tutte le altre, e che [...] sia [...] uno specchio vivente e perpetuo dell'universo. [...] Questo è il mezzo di ottenere tutta la varietà che è possibile, insieme col più grande ordine; è il mezzo cioè d'ottenere tutta la perfezione possibile" (parr. 56, 58 [tr. it. in *SFL*, p. 378]).

In questo breve schizzo, ho supposto che le monadi nude, quelle parzialmente riflettenti, e tutto il resto, siano possibili che stanno nella ragione divina. Il motivo per cui il solo a esistere è un mondo di monadi completamente riflettenti e temporalmente coordinate sta nella libera scelta di Dio, guidata dal principio di perfezione, del migliore di tutti i mondi possibili. Questo schizzo mostra anche perché la scelta di Dio del mondo migliore comporti un numero infinito di confronti la cui esecuzione va al di là delle capacità di qualsiasi intelligenza finita. Possiamo capire perché, data l'idea di monade, nuda o di altro tipo, il concetto del predicato di ogni proposizione vera relativa a una monade sarà contenuto nel concetto del suo soggetto. E data l'armonia prestabilita del mondo migliore, nel concetto completo di Cesare, sarà contenuto non solo il concetto del predicato di passare il Rubicone, ma anche il concetto del predicato di essere assassinato a Roma un secolo prima del martirio di San Paolo in questa stessa città.

6. Con la sua teoria della verità e la sua concezione delle monadi come riflettenti l'universo ciascuna dal proprio punto di

vista, Leibniz spiega il principio di ragion sufficiente, e la distinzione tra verità necessarie e contingenti. Nel modo seguente:

a) ogni proposizione dev'essere o vera o falsa;  
b) una proposizione è vera o falsa in virtù della relazione di inclusione nel concetto (illustrata sopra) tra i concetti espressi dal suo soggetto e i termini predicativi: è vera quando la relazione di inclusione vale, e falsa in caso contrario.

c) Perciò, per ogni proposizione vera, di qualunque tipo sia, esiste una prova a priori di essa (conosciuta da Dio). In genere, questa prova assume la forma di un'analisi del concetto che è espresso dal termine del soggetto, proseguita fino al punto in cui si può vedere che questo concetto include il concetto che è espresso dal termine predicativo (*Discorso*, par. 13; *Verità necessarie e contingenti*, capoverso 1).

d) Nei casi in cui la prova a priori della proposizione può essere eseguita in un numero finito di passaggi, e l'ultimo di questi passaggi riduce la proposizione a un'identità (per esempio,  $A$  è  $A$ , ecc.) di modo che la sua negazione violerebbe il Principio di contraddizione, la proposizione è una verità necessaria. La sua proposizione contraddittoria è impossibile. Essa è vera in ognuno dei mondi che Dio avrebbe potuto creare: è vera in tutti i mondi possibili così intesi. Possiamo conoscere queste verità dimostrabili in un numero finito di passaggi quando consideriamo le essenze delle cose, i numeri e le figure geometriche, la bontà morale e la giustizia (*Verità necessarie e contingenti*, capoversi 1 e 2).

e) Nei casi in cui la prova a priori della proposizione non può essere portata a termine in un numero finito di passaggi, ma comporta invece un'analisi infinita di un concetto individuale completo infinitamente complesso, e inoltre l'esecuzione di un numero infinito di confronti con gli altri mondi che Dio avrebbe potuto creare, la proposizione è contingente e la sua verità dipende dal Principio del meglio. L'effettuazione della prova richiederebbe un'analisi composta di un numero di passaggi infinito che è impossibile completare. Dio non vede la fine di questa analisi, poiché questa non possiede alcuna fine. Ma solo Dio vede la risposta – attraverso la visione intuitiva e immediata di tutti i

possibili di cui egli è capace.

## 5. *Alcune osservazioni sulla trattazione della verità di Leibniz*

1. In primo luogo, l'affermazione al punto c) qui sopra è una versione del principio di ragion sufficiente: essa dice che ogni proposizione vera ha una prova a priori della sua verità. In molte occasioni, Leibniz utilizza questo nome – principio di ragion sufficiente – per indicare diversi principi meno generali. Credo che la versione proposta sopra sia la versione di questo principio più generale. Scrive, per esempio, Leibniz: “Ci sono due principi primi di ogni ragionamento, il principio di contraddizione [...] e il principio che una ragione dev'essere data, ossia, che ogni proposizione vera che sia conosciuta per sé dispone di una prova a priori, o che di ogni verità si può dare una ragione, o, come si dice comunemente, che nulla accade senza una causa. L'aritmetica e la geometria non hanno bisogno di questo principio, ma la fisica e la meccanica sì”.<sup>6</sup>

Un'altra citazione chiarisce in che senso le verità contingenti dipendano dai decreti di Dio e dalla sua scelta del migliore di tutti i mondi possibili:

[L]a dimostrazione di quel predicato di Cesare [che si è risolto a passare il Rubicone] non è assoluta allo stesso modo di quella dei numeri o della geometria, ma presuppone il seguito delle cose che Dio ha scelto liberamente, e che è fondato su quel primo decreto libero di Dio che è la decisione di fare sempre ciò che è perfetto, nonché sul decreto che Dio ha emanato (successivamente al primo) nei riguardi della natura umana: e cioè che l'uomo farà sempre (sebbene liberamente) ciò che apparirà il meglio [...]. [O]gni verità fondata su decreti di questa specie è contingente, nonostante che sia certa (*Discorso*, par. 13, in Ariew e Garber, a cura di, p. 46 [tr. it. in *SFL*, p. 116]). 2. Una seconda osservazione sulla trattazione della verità di Leibniz è questa: oggi utilizziamo la locuzione “a priori” in un senso epistemologico. Essa ci dice qualcosa a proposito del modo in cui una certa proposizione può essere conosciuta, e cioè

che può esserlo indipendentemente dall'esperienza. Ma non è questa l'idea di a priori di Leibniz: quando sostiene che le proposizioni vere hanno una prova a priori, intende riferirsi a una prova basata sulle ragioni ultime del loro essere vere e non false. Di certo, non intende dire che noi esseri umani possiamo scoprire la verità delle proposizioni contingenti indipendentemente dall'esperienza. Le prove cui pensa possono essere conosciute unicamente da Dio, poiché solo Dio può cogliere, attraverso la visione intuitiva delle esistenze possibili, la risposta all'analisi infinita che sarebbe necessaria.

Un'osservazione ulteriore, connessa alla precedente, riguarda la concezione del contingente di Leibniz, che è, potremmo dire, in termini di prove teoretiche.<sup>7</sup> Ossia, traccia la distinzione tra proposizioni vere necessarie e contingenti sulla base del modo in cui possono essere dimostrate, o lo sono di fatto, da un essere onnisciente. Lo vediamo considerando il modo in cui Leibniz utilizza la concezione di contingenza, e il suo asserire, per esempio, in riferimento al principio di ragion sufficiente, "che nulla accade mai senza che una mente onnisciente possa dare una qualche ragione del perché dovesse accadere anziché no" (Bodemann, a cura di, *Die Leibniz Handschriften der kön*, 1895, tr. ing. in Wiener, a cura di, *op. cit.*, p. 95). E in *Verità necessarie e contingenti*, sostiene che "le proposizioni esistenziali o contingenti differiscono da queste [le verità eterne circa le essenze] totalmente. La loro verità è compresa a priori solo dalla mente infinita, e non può essere dimostrata da alcuna risoluzione" (4.2). Queste citazioni mostrano fino a che punto la distinzione di Leibniz tra verità necessarie e contingenti guardi alla questione dal punto di vista di Dio.

3. Una terza osservazione: si ha la tentazione di obiettare a Leibniz che la sua trattazione della contingenza in termini di prove richiedenti un'analisi infinita di cui solo Dio può vedere la risposta, non ci offre una concezione della contingenza effettiva e in buona fede. La contingenza che rimproveriamo a Leibniz di aver perso è forse quella del fatto bruto: ossia, un fatto che resta semplicemente senza alcuna spiegazione anche quando tutto il resto è conosciuto –

potremmo pensare, per esempio, alle leggi ultime della natura, ammesso che leggi simili esistano. Sennonché, questa concezione della contingenza è precisamente quella che Leibniz respinge: essa violerebbe il suo principio di ragion sufficiente. Questo principio richiede che il mondo sia interamente intelligibile in ogni suo aspetto, non a noi, è vero, ma a un'intelligenza infinita e perfetta. Perciò, manifesteranno una perfezione appropriata anche le leggi ultime della natura, benché come massime subordinate. È convinzione di Leibniz che le leggi della fisica facciano questo nella forma, per esempio, dei principi di conservazione, nonché in quelli del massimo e minimo che conducono al calcolo delle variazioni (*Discorso*, parr. 19-22). Nulla è opaco a Dio. Che il nostro mondo soddisfi questa condizione è un elemento della fede cristiana (e senza dubbio anche di fedi diverse). Ed è una tesi, inoltre, dell'idealismo.

Un'ultima osservazione: più sopra, abbiamo considerato due possibili punti di partenza per la trattazione di Leibniz della dottrina del predicato nel soggetto. Uno di essi è l'idea di proposizione vera come proposizione il cui concetto del predicato sta nel concetto del soggetto; il secondo l'idea di monade come forma senza finestre della vita mentale e specificata in modo completo dall'elenco di tutte le sue proprietà nel tempo. È naturale chiedersi quale di questi punti di partenza sia il migliore, e a quale di essi Leibniz abbia pensato per primo.

Riguardo a quest'ultima domanda, non ho alcuna opinione, ma potremmo trovare una risposta estendendo il nostro studio ad altri testi. In ogni caso, penso che la seconda idea – cominciare dalle monadi senza finestre – sia la migliore: va più in profondo nella dottrina complessiva di Leibniz, e, insieme all'idea di perfezione, ci consente di capire con una certa facilità perché la dottrina del predicato nel soggetto valga per tutte le proposizioni affermative contingenti che sono vere. La considero perciò più istruttiva, e in ogni caso sufficiente a rendere la prospettiva di Leibniz intelligibile. Leibniz ha certamente anche altre idee in mente, come dimostra il suo uso dell'analogia con una serie infinta;<sup>8</sup> si presti inoltre attenzione al suo accenno ai rapporti

irrazionali e alla dimostrazione in base alla quale l'errore è più piccolo di qualsiasi grandezza assegnabile (*Verità necessarie e contingenti*, capoverso 3). Ma non penso che queste altre cose siano necessarie a dare un senso alla dottrina del predicato nel soggetto. Da questo punto di vista, l'idea elementare e intuitiva di monade, così come l'abbiamo più sopra analizzata, sembra sufficiente.

È bene osservare, in conclusione, che, in Leibniz, la teoria della verità è costruita, ovviamente, in funzione della sua teologia filosofica e dei suoi scopi apologetici. Non è una trattazione del modo in cui noi esseri umani impariamo il significato e il riferimento dei termini della nostra lingua e li applichiamo nella vita quotidiana. E certamente Leibniz non poteva non esserne consapevole. Ma a suo avviso non è questo il punto. Il suo obiettivo non è spiegare il nostro uso del linguaggio, in che modo le parole acquistino il loro significato e riferimento. La sua aspirazione è piuttosto sostenere certe considerazioni molto generali a proposito di tutte le verità considerate come pienamente accessibili solo dal punto di vista di Dio. È convinzione di Leibniz che il nostro linguaggio effettivo si colleghi appropriatamente a queste verità in qualche modo, e che questo ci consenta di comprendere la sua teoria. E questo è sufficiente, dati i suoi scopi. Ma non si tratta di una filosofia del linguaggio nel senso di oggi, a prescindere da quanto suggestive e preziose le sue idee possano essere state per questa.

\* Rawls teneva le due lezioni su Leibniz tra la quarta e la quinta lezione su Kant. È possibile leggerle per loro conto, o nel contesto dell'argomentazione della seconda metà delle lezioni su Kant [N.d.C.].

<sup>1</sup> Questo capoverso e il successivo riprendono un argomento già affrontato nella lezione introduttiva, par. 4 [N.d.C.].

<sup>2</sup> Si veda Robert Sleigh, *Leibniz and Arnauld: A Commentary on Their Correspondence*, Yale University Press, New Haven 1990, p. 10.

<sup>3</sup> Alcuni di questi li si trova in Patrick Riley (a cura di), *The Political Writings of Leibniz*, Cambridge University Press, Cambridge 1972 (tr. it. *Scritti politici e di diritto naturale*, Utet, Torino 1951).

<sup>4</sup> Nel suo *Ethical Studies*, Bobbs-Merrill, Indianapolis 1951, cap. III, F.H. Bradley fa di questo un elemento essenziale del suo attacco all'utilitarismo di J.S. Mill.

<sup>5</sup> *The Leibniz-Arnould Correspondence*, a cura e trad. di H.T. Mason, Manchester University Press, Manchester 1976, lettera del luglio 1686 (tr. it. in Leibniz, *Scritti filosofici e lettere*, Laterza, Bari 1963, p. 162).

<sup>6</sup> Gerhardt (a cura di), *Philosophischen Schriften*, VII, p. 309; tr. ingl. in *Leibniz Selections*, a cura di Philip R. Wiener, Scribners, New York 1951, p. 94.

<sup>7</sup> Si veda R.M. Adams, *Leibniz's Theory of Contingency*, in M. Hooker (a cura di), *Leibniz: Critical and Interpretative Essays*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1982, pp. 259 sgg.

<sup>8</sup> Di quali idee possa trattarsi lo si spiega in modo istruttivo in John Carriero, *Leibniz on Infinite Resolution and Intra-mundane Contingency, Part One: Infinite Resolution*, in "Studia Leibnitiana", 25 (1993), pp. 1-26.



## LEIBNIZ II

### Gli spiriti come sostanze attive: la loro libertà

#### *1. Il concetto individuale completo include i poteri attivi*

1. La trattazione della verità come predicato nel soggetto di cui ci siamo occupati nei paragrafi 4-5 della precedente lezione, può servire gli scopi di Leibniz, insieme alla distinzione tra verità necessarie e contingenti, a condizione di aiutarlo a sostenere due cose:

a) che il mondo è liberamente creato da Dio, il quale ha attributi di ragione, perfezione morale e volontà, e crea il mondo per la migliore delle ragioni, e perciò non arbitrariamente o per necessità logica; e

b) che, se è così, allora il mondo attuale deve essere il migliore di tutti i mondi possibili, e le cose create che costituiscono il mondo – le sostanze complete – devono essere cose genuinamente create, dotate di forze e tendenze attive loro proprie che le muovano ad agire in conformità con i loro stessi principi.

Ora, Leibniz ritiene che, perché si possa parlare, a proposito di Dio o di chiunque altro, di libera scelta, debbano esserci alternative: che sia così è una condizione necessaria della libertà. Egli pensa, dunque, come possibili sia il migliore di tutti i mondi possibili, sia gli altri mondi meno favoriti, compresi quelli contenenti molto male, e concepisce la scelta di Dio del migliore di questi mondi come contingente. Ma che cos'è un mondo possibile, come dobbiamo concepirlo?

Secondo il suggerimento di Robert Adams, la spiegazione più chiara consiste, forse, nel concepire il concetto di base di un mondo

possibile nel modo in cui concepiamo il concetto completo di un individuo.<sup>1</sup> Questo concetto di un individuo non contiene in sé alcuna contraddizione: è suscettibile di una descrizione coerente. Giungiamo al concetto di base di un mondo possibile combinando in un unico mondo una pluralità di individui o monadi, e supponendo che le relazioni tra queste siano modellate dall'armonia prestabilita. Se si fa questo in modo che il mondo così concepito possieda una descrizione coerente e non contenga alcuna contraddizione, allora questo mondo è, secondo Leibniz, in se stesso possibile. E finché specifichiamo i mondi possibili senza introdurre la scelta di Dio di quello migliore, evitiamo qualsiasi complicazione possa derivare dal fatto che la scelta di Dio del migliore dei mondi possibili è in qualche modo necessaria. Quanto meno, infatti, è necessaria moralmente, ossia necessaria sul piano pratico in quanto richiesta da ragioni morali o dalle perfezioni morali di Dio. Ma eviterò i grovigli di questa questione, grovigli che hanno tormentato Leibniz ma che egli non sembra essere riuscito a risolvere.<sup>2</sup> Non so se Leibniz concepisse la proposizione che Dio ha creato il mondo migliore come contingente, ma egli ha certamente pensato che fosse necessaria moralmente.

2. In vista della soddisfazione della condizione al punto *b*) qui sopra, Leibniz spera che il suo approccio alla verità come predicato nel soggetto gli consenta di considerare le sostanze individuali complete come cose genuinamente create, e perché siano questo, esse devono possedere poteri attivi loro propri. Che sia così è, per Leibniz, essenziale in particolare nel caso degli spiriti (menti dotate di ragione e volontà), poiché il possesso di questi poteri attivi consente loro di pensare, di deliberare e agire di propria iniziativa, e di essere spontaneamente attivi, mossi in forza della propria volontà, e in grado di seguire i dettami della loro stessa ragione. La successione dei pensieri, dei sentimenti e delle azioni per i quali essi passano, non dev'essere semplicemente una successione di eventi senza vita – di elementi dell'esposizione di immagini divina – , come invece sarebbe, secondo Leibniz, seppure in modi diversi, in Descartes e Spinoza.

Per spiegare le critiche di Leibniz a Descartes e Spinoza,

possiamo iniziare chiedendoci di che cosa un concetto individuale completo sia il concetto quando la sostanza in questione è uno spirito. Supponiamo, per prima cosa, di concepire il concetto individuale completo di Cesare come la storia completa della vita di Cesare. (Limitiamoci a questo per semplicità.) Questa storia inizia con la nascita di Cesare in un determinato momento, ed è composta dal suo passare il Rubicone, dal suo assassinio, e tutto il resto. A questo, aggiungiamo la storia dei pensieri di Cesare, dei suoi sentimenti, desideri, percezioni, e così via. E molto altro: la storia di Cesare è composta di una successione di eventi completa ed esauriente la cui durata coincide con quella della vita di Cesare. Si pensi a questa vita come, per così dire, al film completo di Cesare. Data questa storia, supponiamo che, nel creare Cesare, Dio crei i fotogrammi di questo film, e che ciascuno di questi fotogrammi segua quello precedente senza balzi, in modo che ci appaia lo svolgimento continuo di una vita.

Da questo punto di vista, il concetto di una sostanza individuale è il concetto della storia completa (possibile) di una vita. Per vita, si intende una successione continua di fotogrammi; e questi fotogrammi sono, per così dire, quadri, e non contengono in loro stessi alcun potere attivo. Leibniz vede in questo modo sia l'occasionalismo cartesiano, sia la concezione del mondo di Spinoza come sostanza unica con attributi e modi infinitamente molteplici.

3. L'idea di Leibniz di concetto individuale completo è alquanto diversa. Questo concetto non è il concetto della storia di una vita raccontata, diciamo, in un film, ma il concetto di una sostanza attiva dotata di poteri suoi propri, grazie ai quali essa delibera e agisce dall'interno di se stessa e del suo stato presente complessivo, passando spontaneamente e volontariamente a un altro stato secondo la sua legge peculiare. Leibniz concepisce il concetto individuale completo per come esso sta nella mente di Dio, e cioè come comprendente i concetti di quei poteri. Così, in riferimento al nostro mondo, Leibniz scrive: "Se questo mondo fosse solo possibile, il concetto individuale di un corpo in questo mondo, contenente certi movimenti come possibilità, conterrebbe anche le nostre leggi del moto [...] ma [...] come semplici possibilità.

[...] [O]gni individuo possibile di qualsiasi mondo contiene nel concetto di se stesso le leggi del suo mondo” (Mason, a cura di, *op. cit.*, p. 43).

Nel momento della creazione iniziale di una sostanza individuale, Dio attualizza questi poteri attivi in quanto elementi del concetto completo di questa sostanza, ma non li crea, poiché i decreti di Dio non cambiano il contenuto di un concetto, ma si limitano a dargli esistenza. Questi poteri attivi causano, quindi, i cambiamenti di stato successivi, e agiscono in conformità con certi principi e certe leggi che caratterizzano l'individuo in questione.

Nel caso della fisica, queste leggi sono sufficientemente semplici, di modo che, dei sistemi fisici, ci è possibile prevedere gli stati e le configurazioni future a partire dalla nostra conoscenza dei loro stati presenti. (Tralascio la trattazione di questa proposta da Leibniz; si vedano i suoi abbozzi nel *Discorso*, parr. 17-22, e in *Nuovo sistema della natura e della comunicazione delle sostanze*.) Ma nel caso degli spiriti, questo è impossibile: per quanto vi siano principi a partire dai quali Dio può prevedere i loro pensieri e le loro azioni, in genere questi principi sono a noi sconosciuti. Per come interpreto Leibniz, essi possono essere diversi anche da individuo a individuo, sebbene ve ne siano alcuni comuni a ognuno (per esempio, il principio secondo il quale compiamo le nostre scelte in base al bene apparente più grande). Ritengo, tuttavia, che Leibniz respinga l'idea che la scienza naturale o il pensiero sociale possano stabilire principi e leggi sulla cui base prevedere le nostre decisioni e azioni. Nelle decisioni pratiche, il nostro compito è fare del nostro meglio per deliberare e scegliere in modo saggio (*Discorso*, parr. 10, 30). Ritornerò su questo più avanti.

4. Ora, come ho già detto, Leibniz associa l'idea di vita come esposizione di immagini a Descartes e Spinoza. È un'idea che a suo avviso nega una creazione genuina, e ciò perché, in base a essa, gli spiriti non sono sostanze indipendenti e liberamente attive. Troviamo la difesa dei poteri attivi di Leibniz nella sua critica alla fisica cartesiana. Secondo Leibniz, se Descartes non ha potuto proporre una trattazione corretta dei principi dinamici fondamentali della meccanica è perché ha definito il corpo come

semplice estensione, e il moto come il semplice cambiamento di luogo di un corpo all'interno dello spazio (rispetto ad altri corpi). Nella fisica cartesiana, infatti, non vi è nulla nella natura del corpo, in quanto pura estensione, in grado di spiegare l'inerzia o la resistenza, o di chiarire l'accelerazione e la sua relazione con la forza. Descartes sembra aver pensato che le leggi dell'inerzia e del moto in linea retta (in assenza di altri corpi) non siano altro che conseguenze dell'immutabilità di Dio e del suo preservare la medesima quantità di moto.<sup>3</sup>

Naturalmente, anche Leibniz crede, con Descartes, che Dio sostenga le sostanze create e le mantenga in vita. Dipendiamo da Dio in ogni momento. Ma sostiene con insistenza che Dio crea le sostanze in quanto dotate di certe tendenze e poteri attivi, e che i principi primi e le leggi della fisica sono fondati su questi; e se è così, allora non è necessario che Dio crei e ricrei continuamente le cose in modi che riflettano direttamente la sua natura divina. Per esempio, nel commento a una dissertazione di Johannes Christoph Sturm, *De idolo naturae*, Leibniz scrive quanto ora dirò. Sturm ha sostenuto che i movimenti delle cose che si verificano nel momento presente sono il risultato di una legge eterna decretata un tempo da Dio, ragion per cui non vi è alcun bisogno, oggi, di un nuovo ordine di Dio. È convinzione di Leibniz che questa prospettiva sia ancora ambigua. Scrive: "Domando, infatti, se [...] quell'ordine [...] sancito una volta, conferisca alle cose soltanto una *denominazione estrinseca*, o se vi lascia un'impronta creata perdurante in esse, ovvero una legge *insita*, anche se generalmente non intesa dalle creature a cui inerisce, da cui derivano le azioni e passioni" (*De ipsa natura, sive de vi insita actionibusque creaturarum pro Dynamicis suis confirmandis illustrandisque*, tr. ing. in Wiener, a cura di, *op. cit.*, p. 142 [tr. it. in *SFL*, p. 293]).

E prosegue sostenendo che, mentre la prima alternativa sembra essere quella difesa dai cartesiani (l'occasionalismo), è la seconda a sembrare la più vera. Aggiunge: "Infatti, quel comando passato, non esistendo più, non può far nulla ora, se allora non ha lasciato dopo di sé un qualche effetto sussistente, tale che anche adesso duri e operi. [...] Non basta [...] che Dio, al momento della

creazione delle cose, abbia voluto che esse, nel loro sviluppo, conservassero una certa legge, [...] [se] la sua volontà [è] così inefficace da non [...] produrvi un effetto duraturo. E contrasta direttamente con la nozione della potenza e volontà divina [...] che Dio voglia, eppure, volendo, non produca [...] nulla; che agisca sempre e non abbia effetto mai, *né lasci alcuna sua opera*" (ivi, p. 142 [tr. it. cit. p. 294]).

Secondo Leibniz dovremmo dire che "la legge data da Dio lascia un qualche espresso vestigio di sé nelle cose, e se le cose furono [...] rese atte ad obbedire alla volontà di chi comandava, si deve ammettere che nelle cose vi è una qualche [...] forma o forza [...] e che da essa consegue la serie dei fenomeni conformi al dettato di quel primo comando" (ivi, p. 143 [tr. it. cit. p. 294]). O ancora: "[L]a sostanza stessa della cosa consiste nella capacità di agire e di subire; donde viene che non si possono neppure produrre cose durevoli se non si imprime in esse, per divino potere, una forza che permanga per un certo tempo" (ivi, p. 144-155 [tr. it. cit. p. 296]), poiché altrimenti "le cose tutte non sarebbero, per così dire, se non certe modificazioni e fantasmi, evanescenti e momentanei, dell'unica sostanza divina che permane" (ivi, p. 145 [tr. it. cit. p. 296]).

Quest'ultima osservazione suggerisce l'idea vista più sopra di un'esposizione di immagini divina, una "infame dottrina" che Leibniz attribuisce a Spinoza. E con questo concludiamo il nostro esame della trattazione di Leibniz dei poteri attivi delle monadi, e perciò della loro spontaneità interna e genuina. Come vedremo, questa spontaneità è un'altra delle condizioni necessarie della libertà vera degli spiriti razionali.

## *2. Gli spiriti come sostanze razionali dotate di individualità*

1. Come abbiamo visto, Leibniz intende sostenere che le sostanze agiscono genuinamente in forza di poteri e di principi presenti in loro stesse e da considerare loro propri. Egli afferma inoltre che, nel caso di spiriti razionali capaci di deliberazione,

questi principi e poteri non sono spiegabili dalla fisica e il pensiero sociale. Le menti coscienti di sé e razionali hanno diversi poteri e principi di azione peculiari di cui sono almeno in parte consapevoli, sebbene, come vedremo, non pienamente. Come ho già osservato, uno di questi principi è quello secondo il quale gli spiriti agiscono per amore del bene apparente più grande (*Discorso*, par. 30, capoverso 1). Il risultato è che il concetto completo di una sostanza razionale individuale contiene in sé il concetto dei poteri attivi di essa e dei principi in lei impressi, insieme alle sue leggi di sviluppo.

A questo, possiamo aggiungere che non solo questi principi e queste leggi non sono spiegabili dalla fisica e le scienze sociali, ma anche che c'è un concetto completo di spirito individuale (in quanto individuo possibile) associato a ogni tipo di vita autocosciente e autodeterminata, libera, spontanea e ragionata che possiamo immaginare e descrivere in modo coerente. E se possiamo descriverla in questo modo, allora, se l'individuo specificato da questo concetto appartenesse al migliore di tutti i mondi possibili, Dio gli darebbe esistenza. Credo che Leibniz direbbe che il suo sistema consente la possibilità reale della vita più libera, autodeterminata e ragionata che ci è possibile immaginare senza contraddizione. Chiamiamo questa vita vera libertà. Egli direbbe allora che la sua dottrina non la esclude.

È importante sottolineare questo punto, se si vuole essere onesti nei confronti di Leibniz. Naturalmente, qui faccio astrazione dalla prescienza che Dio ha delle nostre azioni, compresa la prescienza di Dio dei nostri pensieri e del corso delle nostre deliberazioni future. Non mi chiederò se la prescienza di Dio sia incompatibile con la nostra libertà. Intendo lasciare questa questione da parte, come in effetti fa Leibniz stesso: quando stiamo decidendo cosa fare, questi problemi filosofici sono privi di ogni rilevanza pratica. Naturalmente, Dio prevede i nostri pensieri e le nostre azioni, e tuttavia, per le scienze naturali e il pensiero sociale è assolutamente impossibile anticipare o predire le nostre deliberazioni e la nostra condotta, a prescindere da quanto sappiano. Né possiamo farlo noi stessi (*Verità necessarie e contingenti*, capoverso 7). Il nostro compito in quanto spiriti è

sempre decidere con la ragione e la deliberazione, essendo noi impegnati nel tentativo di identificare il bene apparente più grande (*Discorso*, parr. 10, 30).

2. Questi punti hanno bisogno di un'elaborazione ulteriore. Nel discutere i miracoli e le azioni di Dio sulle sostanze degli individui, Leibniz distingue l'ordine generale e le leggi universali in quanto al di sopra di quelle che chiama "massime subordinate" (*Discorso*, par. 16). Credo che queste massime subordinate corrispondano alle leggi della fisica e delle altre scienze naturali. Sono massime abbastanza semplici perché ci sia possibile conoscerle. E per quanto i miracoli possano essere incompatibili con esse, non lo sono con l'ordine generale e le leggi universali della creazione di Dio. Scrive Leibniz: "[D]ico che i miracoli e la cooperazione straordinaria di Dio hanno la proprietà specifica di non poter essere previsti dalla ragione di nessuna mente creata, per quanto illuminata essa sia, perché la comprensione distinta dell'ordine generale le supera tutte; per contro, tutto ciò che si chiama 'naturale' dipende da massime meno generali, che le creature possono capire" (*Discorso*, par. 16 [tr. it. in *SFL*, p. 120]). Nel *Nuovo sistema della natura e della comunicazione delle sostanze* (par. 5), leggiamo:

Io ritenevo, tuttavia, che con le altre forme o anime non dovessero andar confusi gli spiriti e l'anima ragionevole, che sono d'un ordine superiore, e hanno un grado incomparabilmente più elevato di perfezione che quelle forme che, a mio parere, sono immerse dappertutto nella materia: rispetto alle quali sono come piccoli Iddii, fatti ad immagine di Dio [...]. Per questo Dio governa gli spiriti come un principe governa i suoi sudditi, o anche come un padre ha cura dei suoi figli, mentre dispone delle altre sostanze come un ingegnere delle sue macchine. Così gli spiriti hanno leggi particolari, che li pongono al di sopra delle vicende della materia per effetto dell'ordine stesso stabilito da Dio, e si può dire che tutto il resto del creato sia fatto per essi (Wiener, a cura di, *op. cit.*, pp. 108-109 [tr. it. in *SFL*, p. 224]). E nel par. 8, aggiunge: "le anime ragionevoli seguono leggi molto più alte, e sono esenti da tutto ciò che potrebbe far loro perdere la qualità di cittadini della società



degli spiriti” [assumo che questa società sia la Città di Dio] (ivi, p. 110 [tr. it. in *SFL*, p. 226]).

Come si può vedere da questi e altri passi, è convinzione di Leibniz che non vi sia modo, per noi, di utilizzare le leggi della natura (le massime subordinate) per prevedere i pensieri e le deliberazioni degli spiriti razionali. Conosciamo certi principi generali, per esempio il principio secondo cui compiamo le nostre scelte in conformità con il bene apparente più grande, e tuttavia questo principio non ci dice alcunché di specifico riguardo alle scelte effettive. Dobbiamo però ancora capire come si possano concepire le leggi superiori che, dice Leibniz, gli spiriti ragionevoli seguirebbero.

3. Forse, possiamo dire qualcosa di simile a questo. Nel par. 6 del *Discorso*, Leibniz distingue le azioni ordinarie di Dio da quelle straordinarie, ma sostiene che Dio non fa nulla fuori dall'ordine. Ciò che passa per straordinario è tale solo rispetto a qualche ordine particolare stabilito; tutto è conforme all'ordine universale (più alto). Dice anche che non vi è nulla di tanto irregolare per il quale ci sia impossibile trovare un concetto, una regola, o un'equazione con il quale caratterizzarlo. Per esempio: “Se qualcuno tracciasse una linea continua che sia ora dritta, ora curva, ora di un'altra natura, è ancora possibile trovare una definizione, o regola, o equazione comune a tutti i punti della linea, in base alla quale proprio quei mutamenti si debbono verificare. E non c'è volto il cui contorno non faccia parte di una linea geometrica, e non possa essere tracciato d'un solo tratto con un certo movimento secondo una regola. Ma quando una regola è molto complessa, ciò che le è conforme è creduto irregolare” (tr. it. in *SFL*, p. 109).

Leibniz si premura di aggiungere che, con queste osservazioni, egli non pretende di spiegare alcunché; a interessarlo è il modo in cui possiamo concepire il nostro mondo per scopi pii e religiosi. E tuttavia, troviamo qui, credo, il pensiero secondo cui ciascuna anima razionale possiede il suo principio particolare, il quale principio governa i suoi poteri attivi e la sua libera vita spirituale (libera perché partecipa della ragione, sia intellettuale sia deliberativa).<sup>4</sup> E tuttavia, il mondo resta ordinato anche se questi

principi e poteri sono diversi, a parte certe caratteristiche comuni, per ogni spirito (o persona).

Nel par. 6 di *Verità necessarie e contingenti*, Leibniz giunge persino a dire questo: “Gli spiriti liberi o intelligenti [...] posseggono qualcosa di più grande e più meraviglioso, in una sorta di imitazione di Dio. Essi, infatti, non sono vincolati da alcuna legge subordinata particolare dell’universo, ma agiscono, diciamo così, per effetto di un miracolo privato, con la sola iniziativa del loro potere, e, guardando avanti a una causa finale, interrompono [...] il corso delle cause efficienti che agiscono sulla loro volontà [...] di modo che, nel caso delle menti, non può essere stabilita alcuna legge universale subordinata che sia sufficiente a prevedere una scelta di queste menti (come invece è possibile nel caso dei corpi [fisici])”.

Ne concludo questo: che è opinione di Leibniz che Dio abbia specificato una legge particolare, o privata, per ogni spirito razionale. Consentitemi di dire che questo principio esprime l’individualità di uno spirito: esso caratterizza la sua individualità peculiare in quanto esprime la sua forma di vita particolare e il punto di vista dal quale riflette l’universo. Dato il principio delle serie di Fourier per gli spiriti razionali, il ventaglio di questi possibili principi è ampio abbastanza per consentire qualsiasi forma di vita intellettuale e morale che ci è possibile descrivere in modo coerente. È per questa ragione che ho affermato, più sopra, che è convinzione di Leibniz che il suo sistema faccia posto a tutte le forme di vita morale e libera. Esso può ammettere qualsiasi criterio sia ritenuto necessario a tale vita, a condizione che la sua applicazione possa essere descritta in modo coerente.

### 3. *La vera libertà*

1. Fin qui (nei parr. 1 e 2), ho esaminato due elementi della visione di Leibniz della libertà degli spiriti razionali: la loro spontaneità e la loro individualità. Come sappiamo, Kant e altri hanno giudicato la posizione di Leibniz sulla libertà umana

insoddisfacente. Quanto a me, desidero presentarla nella maniera più favorevole di cui sono capace, in modo che ci sia possibile vedere dove il conflitto tra le loro prospettive risiede realmente. Come in ogni caso importante, non è una cosa facile da fare, e potremmo non riuscirci.

Ora, sulla questione della libertà, Leibniz è un determinista e un compatibilista: egli non vede alcuna incompatibilità tra la libertà e un certo tipo particolare di determinismo. Parlo di un tipo particolare di determinismo perché viene naturale obiettare che la sua prospettiva è assai simile a quella di Spinoza. Ma la risposta di Leibniz è che è sbagliato opporsi al determinismo come tale: l'importante è la natura dei poteri ultimi e attivi che presiedono all'azione di determinazione. Nella sua prospettiva, questi poteri ultimi e attivi sono la saggezza e le perfezioni morali di Dio, insieme alla sua grandezza (potere e onniscienza). E ciò significa che a plasmare il corso finale del mondo e a determinare la sua forma e struttura sono il pensiero vero e il giudizio morale fondato. Gli spiriti razionali sono inoltre spontanei e dotati di individualità, ed esprimono forme di vita proprie. Non solo. Le determinanti del loro pensiero e del loro giudizio possono essere in molti casi il ragionamento e la deliberazione fondata. Nella sua ben nota trattazione della libertà nella *Teodicea*, Leibniz scrive:

la libertà [...] consiste nell'intelligenza, che implica una conoscenza distinta dell'oggetto della deliberazione; nella spontaneità, con la quale noi ci determiniamo; e nella contingenza, cioè nella esclusione della necessità logica o metafisica. L'intelligenza è come l'anima della libertà; il resto ne è come il corpo o la base. La sostanza libera si determina da se stessa e secondo il motivo del bene percepito dall'intelletto, che l'inclina senza costringerla: tutte le condizioni della libertà sono comprese in queste poche parole. È bene, nondimeno, far vedere che l'imperfezione che si trova nelle nostre conoscenze e nella nostra spontaneità e la determinazione infallibile che è implicita nella nostra contingenza, non distruggono affatto né la libertà né la contingenza (par. 288 [tr. it. in *SF*, vol. I, p. 653]). Qui Leibniz espone tre condizioni di un'azione libera: l'intelligenza, la spontaneità e la contingenza, alle quali possiamo

aggiungere l'individualità. Presentate in un modo più esauriente, diventano: l'intelligenza, che consiste in una conoscenza chiara dell'oggetto della deliberazione; la spontaneità, con la quale noi stessi determiniamo l'azione da farsi (in un modo che è nostro peculiare); e la contingenza, ossia l'assenza di necessità logica o metafisica. Quest'ultima condizione allude all'esistenza di alternative. La libertà è impossibile se è disponibile un'unica opzione.

2. Nel paragrafo 289 della *Teodicea*, Leibniz spiega il significato dell'intelligenza nel modo seguente:

La nostra conoscenza è di due specie, distinta o confusa. La conoscenza distinta o *intelligenza* ha luogo nell'uso vero e proprio della ragione; mentre i sensi ci forniscono pensieri confusi. E noi possiamo dire che siamo liberi da schiavitù, in quanto agiamo con conoscenza distinta; e che siamo schiavi delle passioni, in quanto abbiamo percezioni confuse. [...] Nondimeno, uno schiavo, per quanto schiavo, non cessa di avere la libertà di scegliere conformemente allo stato in cui si trova [...] [Q]uesto stato infelice dello schiavo, che è anche lo stato che è nostro, non ci impedisce, più di quanto impedisca a lui stesso, di fare una scelta libera di ciò che ci piace di più (tr. it. in *SF*, vol. I, pp. 653-654). Riguardo alla spontaneità, Leibniz afferma la dottrina che abbiamo analizzato più sopra (nel par. 1), e cioè che ciascuno di noi, in quanto sostanza completa, ha la fonte delle proprie azioni all'interno di se stesso. In conseguenza dell'armonia prestabilita, le cose esterne non esercitano su di noi alcuna influenza. Ma come Leibniz si premura di dire, per quanto questo sia vero, lo è solo in un senso strettamente filosofico. In ogni caso, il punto essenziale è che la spontaneità è comune a noi e a tutte le sostanze semplici; nelle sostanze intelligenti o libere, spontaneità significa dominio sulle azioni. Inoltre, nel paragrafo 291, Leibniz scrive: “[L]a sua individualità [della sostanza semplice] consiste nella legge perpetua che produce la serie delle percezioni provate da essa, le quali naturalmente nascono le une dalle altre per rappresentare il corpo che le è assegnato e, attraverso questo, l'universo intero, secondo il punto di vista di quella sostanza semplice” (tr. it. in *SF*, vol. I, p.

654).

Ricordo di nuovo che l'individualità di una sostanza libera (nonché delle altre) consiste nel principio, o legge, suo particolare che caratterizza le successioni dei suoi stati (di percezione, appercezione, e pensiero) nel tempo.

3. Arriviamo, infine, alla contingenza come presenza di alternative. Leibniz è stato spesso contestato con un'obiezione che procede così: Dio sceglie il meglio per necessità. Il mondo che è il migliore lo è per necessità. Perciò, se Dio sceglie un mondo, è necessario che scelga questo mondo (il nostro). Ne segue che la scelta di Dio non è libera.

A questa obiezione, Leibniz ha replicato nel modo seguente: un mondo che non sia scelto resta nondimeno possibile nella sua stessa natura. È così anche se si tratta di un mondo che, rispetto alla volontà divina, è impossibile. Più sopra, abbiamo affermato che un mondo è possibile nella sua stessa natura se la sua descrizione non implica contraddizioni. Questa condizione permette che la sua coesistenza con Dio non implichi contraddizioni. Pertanto, ciò che Leibniz sta sostenendo è che, nel creare il nostro mondo, la scelta di Dio è libera perché vi sono molti mondi tra cui scegliere, e ciascuno di essi (essendo suscettibile di una descrizione coerente) è possibile nella sua stessa natura. La condizione della contingenza è soddisfatta.

[*Addendum*: Potete trovare un'analisi interessante di questo punto in Sleight, *Leibniz and Arnauld: A Commentary on Their Correspondence*, cit., pp. 80 sgg. Sleight osserva che il punto cruciale, per la riuscita dell'argomentazione di Leibniz, è il seguente. L'inferenza da "è metafisicamente necessario che se  $p$  allora  $q$ " insieme con "è metafisicamente necessario che  $p$ " a "è metafisicamente necessario che  $q$ ", è una buona inferenza. È un caso in cui la necessità della conseguenza conferisce necessità al conseguente. E tuttavia, non è un'inferenza valida quella che passa da "è metafisicamente necessario che se  $p$  allora  $q$ " insieme con "è metafisicamente necessario nella sua stessa natura che  $p$ ", a "è metafisicamente necessario nella sua stessa natura che  $q$ ".]

4. Per concludere: abbiamo visto che, per Leibniz, è sbagliato

dire che essere determinati a cercare il meglio significa non avere libertà. Riguardo a tale questione, in una sintesi aggiunta alla fine della *Teodicea*, egli scrive:

Io nego il termine maggiore di questa argomentazione [che chiunque non possa mancare di scegliere il meglio non sia libero]. È piuttosto libertà vera, e la più perfetta, essere in grado di fare l'uso migliore del proprio libero arbitrio, ed esercitare sempre questo potere senza essere devianti o da una forza esterna [la libertà di agire] o da passioni interne [la libertà di volere], delle quali la prima rende schiavi i nostri corpi e le seconde rendono schiave le nostre anime. Non vi è nulla di meno servile e più confacente al grado più alto di libertà che di essere sempre condotti verso il bene, e sempre per una propria inclinazione, senza alcuna costrizione e alcun dispiacere (*To Obiezione VIII*, capoverso 1). Per Leibniz, la cosa importante è che la libertà di Dio così intesa, e la nostra libertà in quanto approssimazione imperfetta a quella di Dio, siano cause fondamentali sia nel mondo sia nella nostra esistenza. Tutto questo è in netto contrasto con Spinoza, il quale sostiene, pensa Leibniz, che non vi siano in natura cause finali, e che, se noi giudichiamo le cose come buone o cattive a seconda del modo in cui influiscono sulla nostra esistenza, Dio è invece indifferente a esse. Non solo. Per come Leibniz lo intende, nello schema di Spinoza, non c'è spazio neppure per la scelta divina: in conseguenza, infatti, della natura divina e della sua infinità, ogni cosa possibile dev'essere effettiva, e non vi è nulla da scegliere. La scelta presuppone alternative: in ogni scelta, si privilegia una cosa sull'altra. Non c'è spazio per essa quando ogni cosa possibile deve necessariamente anche esistere.

Qualunque cosa si pensi della trattazione deterministica e compatibilistica della libertà umana proposta da Leibniz, resta il fatto che essa appariva, ai suoi occhi, profondamente diversa da quella di Spinoza.

#### 4. Ragione, giudizio e volontà

##### 1. Nell'ultimo passo citato, tratto da un'appendice ai *Saggi di*

*teodicea* (*Obiezione VIII*, capoverso 1), Leibniz parla di vera libertà. Ho utilizzato questa espressione per riferirmi alla sua trattazione, nella misura in cui ci è possibile capirla, di quella che, a suo avviso, è la forma più piena e completa di libertà che possa mostrarsi nella vita umana. Fin qui, abbiamo considerato quattro elementi principali di questa libertà: la spontaneità, l'individualità, l'intelligenza, e la contingenza. Esamino ora alcuni dettagli ulteriori di questi elementi; un modo per farlo è considerare ciò che Leibniz sostiene a proposito della deliberazione ragionata, del giudizio, e di certi aspetti del libero arbitrio.

Come abbiamo visto nell'ultima lezione (par. 5.1), Leibniz sostiene (nel *Discorso*, par. 13) che, in conseguenza del primo decreto di Dio, il quale consiste nella decisione di fare sempre ciò che è perfetto, il secondo decreto di Dio, relativo alla vita umana, dice che faremo sempre (sebbene liberamente) la cosa che ci apparirà la migliore. Leibniz sostiene, cioè, gli antichi assiomi, così li chiama, secondo i quali la volontà segue il bene più grande e rifugge dal male maggiore che sia in grado di percepire (*Nuovi saggi sull'intelletto umano*, Libro II, cap. XXI, par. 35).

E nel *Discorso* (par. 30) dice che, in virtù del decreto di Dio, “[l]a volontà tende sempre al bene apparente [più grande], esprimendo e imitando la volontà di Dio sotto taluni rispetti riguardo ai quali questo bene apparente ha sempre qualcosa di vero”. In questo modo, “Dio determina la nostra volontà a scegliere ciò che pare il meglio, senza tuttavia necessitarla” (tr. it. in *SFL*, p. 135).

La prima cosa che possiamo dire, perciò, è che, nella deliberazione, il nostro principio guida è accertare, al meglio delle nostre capacità, in cosa consiste il bene apparente più grande. È questo l'oggetto della deliberazione nella vera libertà. In che misura ci sia possibile raggiungere la vera libertà, anziché semplicemente la libertà che abbiamo usualmente, dipende dalla nostra capacità di raggiungere una conoscenza distinta del bene apparente più grande, e di superare le consuete imperfezioni della nostra riflessione e spontaneità.

2. Prima di passare ad altri elementi dell'idea di vera libertà,

approfitto dell'occasione per considerare un'espressione che Leibniz utilizza in molte circostanze: "inclina senza necessitare", un'espressione che si riferisce alle ragioni per fare qualcosa. (Si ricordi l'"inclina senza costringere" del par. 288 della *Teodicea*.) È qui che la teoria della verità come predicato nel soggetto può entrare, insieme con la trattazione della contingenza, nella psicologia morale. In uno dei suoi scritti, Leibniz dice: "Tra necessità e inclinazione esiste lo stesso rapporto che nell'analisi matematica c'è tra le equazioni esatte e i limiti da cui risulta l'approssimazione" (G.W. Leibniz, *Textes inédits d'après les manuscrits de la Bibliothèque provinciale de Hanovre*, a cura di G. Grua, [Paris 1948], p. 479).

Credo che in questo si trovino diversi pensieri. Uno di essi è l'idea del giudizio deliberativo come valutazione delle ragioni che ci inclinano da una parte o dall'altra, delle ragioni a favore o a sfavore. Queste ragioni sono indefinitamente molteplici, forse anche infinite. È così, senza dubbio, per la decisione di Dio di creare il migliore dei mondi possibili. Infatti, la volontà conseguente di Dio, la quale è data dal giudizio divino, considerata ogni cosa, in quanto decreto finale, è preceduta dalla volontà antecedente di Dio, la quale considera tutti i beni e i mali particolari presi separatamente (sebbene di numero infinito) (*Causa Dei*, parr. 24-27).

Questo decreto finale di Dio riflette un'analisi infinita; da questo punto di vista è contingente, e tuttavia, come Leibniz precisa, è ovviamente anche certo. Nel caso degli esseri umani, è più opportuno affermare che le ragioni che entrano nella deliberazione sono, in linea di principio, aperte o indefinitamente molteplici, ma che è possibile, sul piano pratico, che siano sufficientemente conclusive per indurci ad agire anche poche ragioni.

3. Un secondo pensiero è questo: Leibniz ritiene che tra le ragioni e i motivi che entrano nelle nostre decisioni siano incluse inclinazioni e percezioni di ogni tipo, tanto coscienti quanto subcoscienti. Infatti, in quanto sostanza completa, ciascuno di noi contiene in se stesso, in forma latente, le espressioni di ogni elemento dell'universo dal proprio punto di vista. E queste



espressioni le si può sperimentare come semplici percezioni (che è in effetti conoscenza confusa) e inclinazioni. Così, commentando la posizione di Locke secondo la quale a muovere gli esseri umani è la loro inquietudine, Leibniz scrive: “Molteplici percezioni e disposizioni concorrono nella volizione completa, che è il risultato del loro contrasto. Ve ne sono di impercettibili, prese a sé, il cui insieme dà luogo a un’irrequietezza che ci fa agire senza che ne vediamo la ragione; e ve ne sono anche che, associate, ci volgono a qualche obiettivo o ce ne distolgono, e si ha allora desiderio e timore [...]. Da tutte queste impulsioni risulta lo sforzo prevalente, che costituisce il volere pieno” (*Nuovi saggi sull’intelletto umano*, Libro II, cap. XXI, par. 39 [tr. it. in NS, p. 171]).

Qui, il punto cruciale è il seguente: che, se è vero che perseguiamo il bene apparente più grande, resta il fatto che ciò che percepiamo come questo bene è influenzato dalle nostre percezioni e inclinazioni; ma queste riflettono, a loro volta, la complessità infinita dell’universo, che la nostra natura esprime. Perciò, le nostre decisioni sono influenzate dal modo in cui il resto dell’universo incide su di noi, non per chiara conoscenza, ma attraverso percezioni e inclinazioni confuse (*Discorso*, par. 33; *Principi della natura e della grazia*, par. 13). Poiché le nostre menti sono finite, non ci è mai possibile afferrare pienamente le influenze infinite che incidono sulla nostra condotta, anche ammettendo di aver raggiunto il grado di perfezione più alto a noi possibile. Nel senso più pieno, la vera libertà è sempre al di fuori della nostra portata, quanto meno in questa vita.

4. Qui a essere importante è l’argomentazione cui Leibniz ricorre per respingere la possibilità della libertà dell’equilibrio. Ciò che vuole è respingere l’idea che il libero arbitrio possa richiedere un equilibrio perfettamente bilanciato tra le ragioni a favore e quelle a sfavore, che sia questo a consentire alla volontà di decidere. (Talvolta lo si chiama libertà dell’indifferenza.) Leibniz aspira a sostenere piuttosto che “riguardo alla volontà in generale, la scelta è determinata dalla più grande inclinazione, nella quale io comprendo tutto, tanto le passioni che le ragioni, vere o apparenti” (lettera a Coste, 1707, tr. ing. in Ariew e Garber, a cura di, *op. cit.*, p.

194 [tr. it. in *SFL*, p. 345]).

Ma per affermare questo, Leibniz ha bisogno di sostenere che esiste sempre un'inclinazione più grande. E lo fa dichiarando che è impossibile che qualcuno di noi si trovi in uno stato di equilibrio perfetto tra le ragioni a favore e quelle contro. Questa idea è chimerica, dice Leibniz, poiché l'universo non può essere diviso in due parti uguali ciascuna delle quali influisca su di noi al pari dell'altra: "L'universo non ha un centro, e le sue parti sono infinitamente varie; cosicché non si darà mai il caso in cui tutto sarà perfettamente uguale e corrisponderà esattamente dall'una e dall'altra parte. Per quanto non siamo sempre in grado di appercepire le piccole impressioni che contribuiscono a determinarci, v'è sempre qualcosa che ci determina tra due contraddittori, senza che vi sia mai una perfetta eguaglianza da una parte e dall'altra" (ivi, p. 195 [tr. it. p. 346]).

Per concludere: sia nel caso di Dio sia nel nostro, le ragioni inclinano senza necessitare in considerazione dell'infinità delle possibili ragioni coinvolte. Attraverso la visione intuitiva dell'esistenza possibile delle cose, Dio vede la risposta all'analisi completa, e agisce con piena comprensione. Quanto a noi, non solo non siamo in grado di completare l'analisi, ma ci è anche impossibile comprendere l'infinita complessità delle cause delle nostre percezioni e inclinazioni, e vedere come queste influiscano sui nostri desideri e le nostre aversioni e, attraverso questi, sul nostro giudizio sul bene apparente. Perciò, a quanto pare, dire che Dio determina la volontà alla scelta della cosa che appare migliore senza tuttavia necessitarla, significa affermare che il nostro compiere quella scelta non è necessario ma contingente (alla luce della trattazione della verità come predicato nel soggetto di Leibniz). È su queste linee, credo, che la frase "inclina senza necessitare" (*Discorso*, parr. 13, 30) dev'essere intesa.

5. Vengo ora ad altri aspetti della trattazione della deliberazione razionale proposta da Leibniz. Li analizzerò, come prima, in connessione con la sua visione della libertà. Nei *Nuovi saggi* (Libro II, cap. XXI), nel commentare la posizione di Locke sul potere e la libertà (si veda *Saggio sull'intelletto umano*, Libro II, cap.

XXI), Leibniz ci offre una delle sue analisi più esaurienti. Passerò in rassegna alcuni dei suoi punti più importanti.

Nel paragrafo 8, soffermandosi sull'ambiguità del termine "libertà", Leibniz distingue tra libertà di diritto e libertà di fatto. Rispetto alla prima, lo schiavo è non libero e il suddito non lo è interamente, e tuttavia il povero e il ricco lo sono, in questo senso, in eguale misura. La libertà di fatto consiste, viceversa, o nel potere di fare ciò che si vuole o si sceglie di fare, o nel potere di fare ciò che si dovrebbe.

Dice a Locke che il suo argomento è la libertà di fare, e che di questa libertà ne esistono gradi e tipi differenti. E aggiunge: "Parlando in *generale*, chi più dispone di mezzi, più è libero di fare ciò che vuole; ma c'è anche un significato *speciale* per il quale avere 'libertà' significa avere l'uso delle cose che sono normalmente in nostro potere, e soprattutto il libero uso del nostro corpo. [...] e appunto così un prigioniero non è libero e un paralitico non ha il libero uso delle sue membra" (tr. it. *NS*, p. 150).

Sempre nel par. 8, Leibniz prosegue il suo discorso distinguendo la libertà di fare da quella che chiama libertà di volere, che intende in due modi. Uno di questi lo abbiamo già esaminato: è l'idea secondo cui la nostra volontà è, nelle sue deliberazioni, contingente, nel senso che le ragioni inclinano senza necessitare.<sup>5</sup> Nel secondo senso, abbiamo libertà di volere se la nostra mente, nelle sue deliberazioni, è libera dalle imperfezioni, o schiavitù, che possono derivare dalle passioni. È in questo senso che gli stoici sostenevano che è libero solo l'uomo saggio. Per raggiungere questa libertà interna, dobbiamo essere capaci di volere nel modo in cui si deve farlo, ossia procedendo a una deliberazione appropriata. Scrive Leibniz: "E in questo modo Dio solo è perfettamente libero, e gli spiriti creati non sono liberi se non a misura che si sollevano dalle passioni, e questa libertà concerne propriamente il nostro intelletto" (par. 8 [tr. it. *NS*, p. 151]).

6. Da tutto questo, mi pare risulti chiaramente che, per Leibniz, la cosa fondamentale nella vera libertà è la libertà dell'intelletto. Se infatti possiamo volere solo il bene apparente (ciò che crediamo essere bene), "la scelta della volontà è migliore in

proporzione che la facoltà intellettuale è acuta” (par. 19 [tr. it. NS, p. 157]). O ancora: “[L]a domanda non è se l’uomo possa fare ciò che egli vuole, ma se nella sua volontà v’abbia sufficiente indipendenza. Non si domanda se egli abbia le gambe sciolte [...], ma se abbia lo spirito libero e in che cosa consista. A questo riguardo una intelligenza potrà essere più libera di un’altra; e l’intelligenza suprema possederà una libertà perfetta, di cui gli uomini non sono punto capaci” (par. 21 [tr. it. NS, pp. 151-152]).

Ma come si può raggiungere la libertà dell’intelletto? Sicuramente, lo si può fare, innanzitutto, acquistando un certo controllo sulle proprie passioni e i propri appetiti. Buona parte del capitolo XXI del Libro II è occupata dai numerosi suggerimenti di Leibniz sui modi in cui possiamo affrancarci dalla schiavitù di queste passioni, e raggiungere una perfezione morale più grande. Potremmo gradualmente dominare e controllare le nostre passioni e inclinazioni formandoci propositi e abitudini appropriati, e seguendo un modo sano di ragionare nelle questioni pratiche. E queste operazioni ci sono possibili perché la nostra mente è in grado di far prevalere un desiderio su un altro utilizzando diversi stratagemmi: “Essendo la determinazione finale data dal risultato di questo bilancio, mi pare possa anche accadere che l’irrequietezza più urgente non prevalga, giacché [...] potrebbe darsi che altre, insieme unite, la vincessero: lo spirito può anche servirsi dell’astuzia delle dicotomie a far prevalere ora le une ora le altre, a quel modo che in un’assemblea si può far prevalere un partito, a maggioranza di voci, a seconda di come si forma l’ordine delle domande” (par. 40 [tr. it. SN, p. 171]; cfr. par. 47; *Discorso*, par. 30; lettera a Coste [Ariew e Garber, a cura di, *op. cit.*, p. 195; tr. it. in *SFL*, p. 345]). E tuttavia, è necessario istituire questi stratagemmi in anticipo: “giacché, al momento del bisogno, non c’è più il tempo di adoperare questi artifici; allora, tutto ciò che ci colpisce influisce in questo bilancio e contribuisce a determinare la *direzione risultante*, pressappoco come in meccanica; cosicché, senza qualche pronta diversione, non ci sarebbe possibile fermarla” (tr. it. NS, p. 171).

La cosa migliore è procedere nella deliberazione in modo metodico, aderendo alle forme di riflessione indicate dalla ragione

anziché dal caso. È inoltre d'aiuto avere l'abitudine di ritirarsi di tanto in tanto in se stessi, di chiedersi dove si stia andando o a quale punto si sia giunti, e ricordarsi di venire al dunque e di mettersi all'opera (par. 47). È attraverso questi metodi e stratagemmi che diventiamo padroni di noi stessi. Per Leibniz, l'oggetto dei nostri desideri dev'essere la felicità vera, ma se a guidare il nostro appetito non è la ragione, il piacere che cerchiamo è quello presente, anziché il piacere duraturo in cui la felicità consiste (par. 51). Questo potere della ragione deliberativa assomiglia alla forza di carattere di Hume: "il prevalere delle passioni calme su quelle violente" (*Trattato*, p. 418 [tr. it. cit., p. 439]). E potrebbero risultare assai simili anche le trattazioni del loro sviluppo.

## 5. *Una nota sul punto di vista pratico*

1. Prima di tornare a Kant, consentitemi di osservare ancora una cosa. In base alla prospettiva di Leibniz, quando siamo impegnati in una deliberazione e cerchiamo di giungere alla decisione migliore, non è opportuno cercare di predicare, o prevedere, la decisione per cui opteremo. Porsi in questa prospettiva non è deliberare ma fare qualcos'altro. In ogni caso, è impossibile accertare ciò che faremo considerando le leggi della natura o il pensiero sociale – e assumo che siano incluse, in questo, anche le leggi della psicologia, ammesso che esistano. È vero che Dio sa cosa faremo, ma questa conoscenza è al di fuori della nostra portata, e con la deliberazione ragionata in cui qui e ora siamo impegnati non ha alcuna attinenza. Scrive Leibniz: "Ma è forse sicuro da tutta l'eternità che io peccherò? Datevi da soli una risposta: forse no; e senza pensare a ciò che non potete conoscere e non può darvi alcun lume, agite secondo il vostro dovere, che conoscete" (*Discorso*, par. 30 [tr. it. in *SFL*, p. 135]).

Il punto di vista della deliberazione e quello della fisica e del pensiero sociale – cercare di ricondurre la varietà dei fenomeni sotto un sistema di leggi della natura – sono distinti. Che vi sia

questa differenza lo sostengono sia Leibniz che Kant, anche se in Kant le è assegnato un ruolo assai più importante.

2. Ma se su questo Kant e Leibniz concordano, su un'altra questione di fondamentale importanza sono in dissidio. La trattazione della deliberazione dal punto di vista pratico di Leibniz sembrerebbe rappresentare l'origine della dottrina di Wolff del volere come tale, una dottrina che è opposta a quella di Kant della volontà pura. Abbiamo esaminato questo contrasto nel paragrafo 3 della prima lezione su Kant. Ora, in una lettera a Leibniz, Wolff scrive:

La sensazione di perfezione suscita un certo piacere, e la sensazione di imperfezione un certo dispiacere. E le emozioni, ossia le cose in virtù delle quali la mente alla fine si inclina o non inclina, sono modificazioni di questo piacere o dispiacere; spiego l'origine dell'obbligo naturale in questo modo. Non appena la perfezione verso la quale tende l'azione, e che questa azione addita, è rappresentata nell'intelletto, sorge il piacere, che ci induce ad aderire più strettamente all'azione che dovremmo proporci. E perciò, non appena le circostanze in cui prevale il bene, per noi o per gli altri, sono state notate, il piacere, modificandosi, si trasforma in una emozione, in virtù della quale la mente si inclina, alla fine, verso l'appetizione. [...] [D]a questa disposizione innata verso l'obbligo, deduco tutta la morale pratica [...] Da questo deriva, inoltre, la regola generale o legge di natura secondo la quale le nostre azioni devono essere dirette alla perfezione più grande in noi e negli altri (lettera del 4 maggio 1715, in Ariew e Garber, a cura di, *op. cit.*, p. 232). Ci vorrebbe una discussione assai più lunga per rendere questo punto convincente, ma ritengo che, mettendo insieme affermazioni come questa con la trattazione della deliberazione ragionata di Leibniz in quanto tentativo di identificare il bene apparente più grande attraverso la ponderazione di considerazioni contrastanti, si ottenga il tipo di dottrina che Kant intende respingere e sostituire con l'idea di una volontà pura basata unicamente sulla ragione pura pratica.

<sup>1</sup> Si veda R.M. Adams, *Leibniz's Theory of Contingency*, in M. Hooker (a cura di), *Leibniz: Critical and Interpretative Essays*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1982, pp. 259 sgg.

<sup>2</sup> Si veda *ivi*, pp. 266-272.

<sup>3</sup> L'argomentazione di Leibniz contro Descartes la si può trovare in due brevi saggi usciti nel 1691 e 1693 sul "Journal des Savans", e in una lettera a padre Bouvet, ora in Wiener, a cura di, *op. cit.*, pp. 100-105; si vedano anche le due selezioni di brani in Ariew e Garber, a cura di, *op. cit.*, pp. 245-256.

<sup>4</sup> Consentitemi di chiamare questo pensiero principio delle serie di Fourier per gli spiriti liberi. [Nell'analisi di Fourier, si utilizzano certe serie infinite – le serie di Fourier – per trovare le funzioni che approssimano dati periodici. *N.d.C.*]

<sup>5</sup> Scrive Leibniz: "[L]e ragioni e impressioni più forti che l'intelletto presenta alla volontà non impediscono che l'atto della volontà sia contingente, e non gli danno punto una necessità assoluta e, per così dire, metafisica. In questo senso, io soglio dire che l'intelletto può determinare la volontà, secondo la prevalenza delle percezioni e delle ragioni, in una guisa che, anche quando è certa ed infallibile, inclina senza necessitare" (tr. it. *NS*, p. 151).

*Kant*



# KANT I

## Fondazione della metafisica dei costumi: Prefazione e Sezione I

### 1. Osservazioni introduttive

1. Dirò molto poco sulla vita di Kant, sotto diversi aspetti straordinariamente diversa da quella di Hume. Mentre Hume è stato precoce, concependo il *Trattato* prima dei vent'anni e portandolo a termine prima dei trenta, Kant ha maturato le sue opere maggiori – le tre *Critiche* degli anni Ottanta – molto lentamente. È nato nell'aprile del 1724 e morto nel febbraio del 1804, poco prima del suo ottantesimo compleanno. La prima edizione della *Critica della ragion pura* è uscita nel 1781, dopo un decennio, gli anni Settanta, di rare pubblicazioni. Kant aveva allora cinquantasette anni, e cominciava a sentire di non avere più molto tempo. La *Critica della ragion pratica* è apparsa nel 1788, e la *Critica del giudizio* (*Kritik der Urtheilskraft*) nel 1790, insieme alla seconda edizione della prima *Critica*. Ma non è tutto: in questi stessi anni, sono usciti i *Prolegomeni a ogni futura metafisica che vorrà presentarsi come scienza* (*Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*), pubblicati nel 1783, la *Fondazione della metafisica dei costumi* del 1785, e i *Primi principi metafisici della scienza della natura* (*Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaften*), del 1786. Oltre a queste opere, dobbiamo ricordare diversi saggi importanti per la sua filosofia politica: tra gli altri, *Idee di una storia universale* (*Idee zu einer allgemeinen Geschichte*) e *Che cos'è l'illuminismo?* (*Was ist*

*Aufklärung?*), entrambi del 1784, e *Che cosa significa orientarsi nel pensare?* (*Was heisst: sich im Denken orientieren?*), del 1786. Quando è uscita l'ultima *Critica*, Kant aveva sessantasei anni, e ancora si sentiva assai forte. Dopo di allora doveva ancora pubblicare *La religione entro i limiti della sola ragione* (*Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, 1793), *La metafisica dei costumi* (*Die Metaphysik der Sitten*, 1797), e due importanti saggi di filosofia politica, *Sul detto comune: questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la prassi* (*Ueber den Gemeinspruch: "Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis"*) e *Per la pace perpetua* (*Zum ewigen Frieden*), entrambi del 1795. Nel 1798, l'anno di pubblicazione della sua ultima opera, *Il conflitto delle facoltà* (*Streit der Fakultäten*), aveva settantaquattro anni.

Un altro punto di contrasto è che Hume apparteneva a una famiglia della piccola nobiltà terriera in grado di mantenerlo senza difficoltà; spesso soggiornava nelle proprietà della famiglia a Ninewells; e alla fine, grazie alle sue opere e ai beni ereditati, divenne assai ricco, fino a raggiungere una rendita della bellezza di 1.000 sterline all'anno, una somma considerevole a quel tempo. Kant, viceversa, era un ragazzo povero. Il padre era sellaio, e la famiglia risiedeva nella zona operaia di Königsberg. All'età di otto anni, entrò nel collegio pietista Fridericianum, che imparò a detestare; da quando ne uscì, considerò sempre gli anni trascorsi in questa scuola come anni di prigionia. Nel 1740, sedicenne, si iscrisse all'università, e da allora si dovette immancabilmente guadagnare da vivere; terminata l'università, nel 1746, divenne *Hauslehrer*, o tutore, per le famiglie benestanti dei pressi di Königsberg, un lavoro che continuò a fare per circa dieci anni. Nell'autunno del 1755, rientrò all'università e cominciò a tenere lezioni come *Dozent*, ma per sbarcare il lunario doveva insegnare per venti ore o più alla settimana, cosa che a noi appare quasi incredibile, e su ogni tipo di materia: logica, metafisica, etica, diritto, geografia, antropologia, e altro ancora. La sua situazione finanziaria si fece sufficientemente confortevole solo nel 1770, quando fu nominato professore *ordinarius*.

2. A dispetto di tutte queste differenze, una cosa sorprendente

di Kant è il suo profondo rispetto e ammirazione per Hume. Dico che è sorprendente perché non è chiaro da cosa derivi. È quasi certo che Kant non conoscesse l'inglese. J.G. Sulzer ha tradotto la *Ricerca sui principi della morale* nel 1755, e la cosa più probabile è che Kant abbia letto questa traduzione. Possedeva inoltre una copia di alcuni saggi di Hume (tradotti nel 1759), tra i quali, oltre a *Storia naturale della religione* (*Natural History of Religion*), i saggi *Sulle passioni* (*On the Passions*), *Sulla tragedia* (*On Tragedy*), e *Della regola del gusto* (*Foundations of Taste*).<sup>1</sup> Secondo alcuni, è stato solo nel 1772, quando il *Saggio sulla natura e l'immutabilità del vero* (*Essay on the Nature and Immutability of Truth*) di Beattie è stato tradotto in tedesco, che Kant ha compreso la profondità della critica di Hume del concetto di causalità. Quest'opera conteneva citazioni da passi del *Trattato* ben più radicali di qualsiasi brano della *Ricerca sui principi della morale*.<sup>2</sup> Altri suppongono che Kant abbia letto la Sezione VII della Parte IV del Libro I del *Trattato* tradotta dal suo amico Hamann prima del 1768, e sostengono che questa lettura sia stata sufficiente a far cogliere a Kant la forza della critica della causalità di Hume.<sup>3</sup> Forse è stato in uno di questi modi che Kant si è risvegliato dai suoi presunti "sonni dogmatici" (*Prolegomeni* [IV, p. 260]).<sup>4</sup> In ogni caso, rispetto agli standard normali, non lo si poteva certo dire poco sveglio.

Qualunque sia stata la fonte della conoscenza di Kant delle posizioni di Hume sulla causalità, non credo che questa basti da sola a spiegare i toni straordinari della lettera che nel 1768 Kant scrive a Herder:

Nel precoce sviluppo dei Suoi talenti io guardo con piacere anche maggiore al tempo in cui lo spirito produttivo, non più tanto agitato dal caldo moto del sentire giovanile, acquisterà quella quiete, serena ma piena di sentimento, che in certo qual modo è la vita contemplativa del filosofo: precisamente l'opposto di quella di cui sognano i mistici. In base a quanto conosco di Lei io attendo con ferma fiducia questo periodo del Suo genio: una disposizione d'animo tra tutte la più vantaggiosa vuoi a chi ne sia così posseduto, vuoi al mondo, nel che Montaigne occuperebbe il posto più basso e Hume, per quello che io sappia, il più alto (*Briefwechsel* [X, p. 74]).<sup>5</sup>

Considero questa lettera straordinaria non solo perché Kant scrive questo a Herder (e perciò a un giovane uomo cui era stato vicino da studente), ma anche per quel che dice di Hume. Non perché non sia vero. Ma come ha fatto Kant a formarsi un apprezzamento così profondo? Com'è riuscito a indovinare il carattere e la sensibilità di Hume che si esprimono in quello che ho chiamato il suo fideismo della natura – la sua felice accettazione, “serena ma piena di sentimento”? Il rispetto e l'ammirazione di Kant per Hume sono un meraviglioso tributo per entrambi. (Per l'analisi di Kant dello scetticismo di Hume, si veda anche *KR*, pp. B788-797 [tr. it. pp. 581-588], dove Kant manifesta la propria ammirazione per Hume definendolo “forse il più acuto di tutti gli scettici”, o ancora “un uomo così intelligente e stimabile”; si veda p. B792 [tr. it. p. 585].)

## 2. Alcuni punti sulla Prefazione: i capoversi 11-13

1. Oggi cominciamo lo studio del primo dei tre temi in cui il nostro esame della filosofia morale di Kant sarà diviso. Questi tre temi sono la legge morale, il fatto della ragione, e la fede pratica. Iniziamo dalla *Fondazione* perché quest'opera, per quanto non possa dare una visione adeguata della filosofia morale di Kant nel suo complesso, ci offre nondimeno una trattazione analitica della legge morale ragionevolmente esauriente. Lo fa delucidando il concetto di moralità, un concetto che Kant ritiene sia implicito nei nostri giudizi ordinari sul valore morale sia delle azioni sia del carattere che queste azioni esprimono.

Kant ci dice nella Prefazione (Pref., 13 [p. 392; tr. it. p. 13]) che il solo obiettivo della *Fondazione* è “la ricerca e la definizione del supremo principio della moralità”. E osserva che questa indagine “costituisce un'impresa compiuta nei suoi scopi e da separarsi da ogni altra ricerca morale”. Diversamente da Hume, Kant ritiene, cioè, che la ricerca di questo principio non proceda in quanto parte di una scienza della natura umana più ampia, ma che debba iniziare analiticamente con la delucidazione del principio o dei

principi di base che sono impliciti nei nostri giudizi ordinari sul valore morale.

Ma questa indagine è separata da ogni altra anche in un senso ulteriore, e cioè che ricercare e definire il principio supremo della moralità è solo un esercizio preliminare all'elaborazione di una critica della ragione pratica *pura*, che Kant si augura, così dice, di sviluppare in qualche opera a venire, e che nella *Fondazione* tenta su piccola scala relativamente alla realtà oggettiva della legge morale (si veda la Sezione III).

2. Il capoverso 11 accenna a diversi punti di grande importanza per la prospettiva di Kant, anche se il loro significato si chiarirà pienamente solo molto più avanti.

a) Kant dice innanzitutto che la critica della ragione pratica (pura) non potrà essere completa finché non si sarà dimostrata l'unità della ragione pratica con quella teoretica in un principio comune. È sua convinzione che “infine può esserci solo un'unica e medesima ragione” (Pref., 11 [p. 391; tr. it. p. 11]). Ora, nella filosofia morale di Kant ci sono, credo, quattro temi tra loro connessi concernenti la ragione. Li possiamo formulare nel modo seguente:

I) la supremazia della ragione, II) l'unità della ragione, III) l'eguaglianza della ragione con il primato della ragione pratica nella costituzione complessiva della ragione (per questa eguaglianza, si veda *KP V* [p. 141; tr. it. p. 311]), e IV) la filosofia come difesa, compresa la difesa della libertà della ragione, sia teoretica sia pratica. Qui eviterò persino di accennare al significato di questi temi; sono temi difficili, e per spiegarli è necessario preparare uno sfondo adeguato. Ma cercheremo di comprenderli, e spero che il loro significato e le interconnessioni che li legano siano alla fine chiari. La spiegazione della legge morale in quanto principio supremo della moralità è, come dice Kant, preliminare a tutto il resto. È per questo motivo che lascerò da parte molte questioni relative al modo in cui interpretare l'imperativo categorico e le relazioni tra le sue tre formulazioni. Purché si intendano gli elementi essenziali nel modo giusto, non credo che tali questioni facciano molta differenza. Dirò cosa sia effettivamente essenziale, e perché, via via che procederemo.

b) Un secondo punto importante è questo: Kant afferma (di nuovo in Pref., 11 [p. 391; tr. it. p. 11]) che la critica della ragione pura è meno urgente nel caso della ragione pratica di quanto sia in quello della ragione teoretica. Come si spiega nella prima *Critica*, la ragione teoretica tende a oltrepassare i suoi limiti appropriati, e perciò a cadere in una sorta di vacuità mozzafiato, che, fortunatamente, si manifesta nelle antinomie. Se non fosse per queste antinomie, potremmo facilmente pensare di affermare cose sensate: è il Kant antimetafisico. Viceversa, in questioni di moralità, la ragione pratica “può essere facilmente portata, anche nell’intelletto più comune, a grande esattezza e completezza” (Pref., 11 [p. 391; tr. it. p. 11]). A questo punto è legato il seguente.

c) Kant afferma (ancora in Pref., 11) di avere il proposito di scrivere una critica della ragione pratica pura; ma quando quest’opera viene effettivamente pubblicata, il suo titolo è semplicemente *Kritik der praktischen Vernunft*. Cos’è accaduto all’aggettivo “pura”? Per avere la spiegazione completa della sua assenza, dovrete aspettare fino a quando analizzeremo il fatto della ragione; ma il pensiero di Kant è che, se la ragione teoretica pura tende a trasgredire i propri limiti, nel caso della ragione pratica, è la ragione pratica empirica (non pura) a tendere, sotto la spinta delle nostre inclinazioni e desideri naturali, a uscire dalla sua sfera appropriata, in particolare quando la legge morale e il suo fondamento nella nostra persona non ci sono chiari. Ma la legge morale è pura, ossia è un principio a priori che trae origine dalla nostra libera ragione. Kant ritiene che la consapevolezza piena della purezza della legge morale e della sua origine nelle nostre persone in quanto libere e autonome rappresenti la protezione più sicura dal rischio di violare questa legge (si veda *Gr* Pref., 6-8 [pp. 388-389; tr. it. pp. 5-9], e II, 9 n. [p. 411; tr. it. p. 51], 44 n. [p. 426; tr. it. pp. 85-87]).

3. Le osservazioni che ho ora presentato sono connesse a quanto Kant sostiene in *Gr* I, 20-22 (pp. 403-404; tr. it. pp. 37-41). Il capoverso 22 analizza il bisogno di filosofia morale (p. 405; tr. it. p. 41). Non è perché ci insegni i nostri doveri e i nostri obblighi – perché ci dica in cosa consistano – che questa filosofia ci è

indispensabile; sono cose, queste, che già conosciamo. Nel capoverso 20, Kant scrive:

[N]on si può osservare senza ammirazione come la facoltà di giudizio pratica sia nell'intelletto umano comune così tanto al di sopra di quella teoretica. In quest'ultima, se la ragione comune osa allontanarsi dalle leggi dell'esperienza e dalle percezioni dei sensi, cade in pure assurdità e contraddizioni [...]. Nel pratico, invece, la facoltà di giudizio inizia a mostrarsi davvero utile quando l'intelletto comune esclude tutti i moventi sensibili dalle leggi pratiche. Esso diventa allora persino sottile [...] e, ciò che più conta, esso può [...] avere buone speranze di cogliere nel segno quante potrebbe comunque attendersene un filosofo, [...] perché il filosofo non può avere alcun principio diverso da quello del comune intelletto, ma può però facilmente confondere il suo giudizio con una quantità di considerazioni non attinenti alla cosa (*Gr* I, 20 [p. 403; tr. it. pp. 37-39]). Ho citato questo passo (omettendo qua e là qualche parola) per far vedere che è intenzione di Kant non insegnarci cosa sia giusto o sbagliato (considererebbe questo presuntuoso), bensì renderci consapevoli della legge morale in quanto radicata nella nostra libera ragione. Kant ritiene che una consapevolezza piena di questa legge e della sua origine susciti in noi un forte desiderio di agire sulla sua base (*Gr* II, 9 n. [p. 411; tr. it. p. 51]; 44 n. [p. 426; tr. it. pp. 85-87]). Questo desiderio è un desiderio dipendente da una concezione (così lo abbiamo chiamato nel par. 5 di *Hume II*): lo proviamo in quanto persone ragionevoli, ed è il desiderio di agire sulla base di un ideale che è esprimibile nei termini di una concezione di noi stessi come persone autonome in virtù della nostra libera ragione, sia teoretica sia pratica. Nella sua filosofia morale, Kant ricerca la conoscenza di sé: non una conoscenza del giusto e dello sbagliato – che possediamo già –, ma una conoscenza di ciò che desideriamo in quanto persone con i poteri di una ragione teoretica e pratica che è libera.

4. È bene che aggiunga, in questo contesto, che è possibile che Kant cerchi anche, in virtù della sua formazione pietista, una forma di riflessione morale che sia utilizzabile in modo ragionevole nella verifica della purezza dei nostri motivi. In termini generali,

sappiamo, è vero, cosa sia giusto o sbagliato, ma spesso abbiamo la tentazione di agire per le ragioni sbagliate in modi che possiamo non riconoscere. È possibile che Kant abbia visto nell'imperativo categorico anche una forma di riflessione ragionevole in grado di aiutarci a guardarci da questo rischio consentendoci di verificare se la massima sulla cui base agiamo è legittima in quanto permessa dalla ragione pratica.<sup>6</sup> Ho detto "una forma di riflessione ragionevole" perché una cosa che Kant ha trovato opprimente, nel pietismo cui è stato esposto al collegio Fridericianum, è l'ossessione per la purezza dei motivi, e l'esame di coscienza compulsivo cui questa ossessione può condurre. Di contro, l'imperativo categorico dà forma a un tipo di riflessione che potrebbe organizzare e moderare l'esame dei nostri motivi in un modo ragionevole.

Non credo che Kant si sia mai preoccupato dello scetticismo morale. Non è questo il problema, a suoi occhi, a prescindere da quanto inquietante possa apparire a noi. È vero che la sua prospettiva può offrire un modo per affrontarlo, ma questa è un'altra questione. Che le persone riconoscano tutte (a parte i ritardati mentali o i pazzi) il principio supremo della ragione pratica come autorevole per la loro volontà (*KP* V, p. 105 [tr. it. p. 231]), Kant lo ha sempre dato per acquisito come aspetto del fatto della ragione.

### 3. *L'idea di volontà pura*

1. Passo ora a Pref., 10 (p. 390 [tr. it. pp. 9-11]). È un capoverso importante, poiché Kant chiarisce qui le intenzioni che hanno guidato la stesura della *Fondazione* distinguendo la dottrina che chiama di una volontà pura – la sua dottrina – dalla trattazione del volere come tale di Wolff. Kant paragona quest'ultima alla logica generale (formale), e la propria trattazione di una volontà pura alla logica trascendentale. Come dobbiamo interpretare questi confronti?

Poiché la spiegazione di Kant è un po' oscura, tento una congettura. Proprio come la logica generale studia i principi formali



del pensiero e del ragionamento valido indipendentemente dal loro contenuto e dai loro oggetti, così la trattazione del volere come tale di Wolff studia i principi psicologici che valgono per tutti i desideri, senza considerare i loro oggetti e di quali cose in particolare siano il desiderio. I desideri sono trattati come omogenei, a prescindere dalla loro origine nella nostra persona. È sotto questo aspetto che la trattazione di Wolff è simile alla logica generale, poiché questa cerca di verificare la validità delle inferenze lasciando da parte il contenuto e l'origine del pensiero. Se questa congettura è corretta, allora la trattazione del volere come tale rimanda a una visione della nostra persona per la quale i desideri non sono altro che forze psichiche che premono per la loro realizzazione e soddisfazione in proporzione alla loro forza e urgenza. A determinare ciò che facciamo è l'equilibrio di queste forze psichiche. Una persona con forte volontà (con la forza di carattere di cui parla Hume) è una persona le cui deliberazioni sono controllate costantemente dagli stessi forti desideri.

Dal canto suo, la trattazione di una volontà pura di Kant è simile alla logica trascendentale sotto l'aspetto seguente. La logica trascendentale studia tutte le condizioni epistemiche che rendono possibile la conoscenza sintetica a priori degli oggetti. Troviamo questa conoscenza nella matematica e nei principi primi della fisica; e questa conoscenza dev'essere spiegata. Kant pensa, allo stesso modo, che la ragione pratica pura esista e che essa sia sufficiente in se stessa a determinare la volontà indipendentemente dalle nostre inclinazioni e dai nostri desideri naturali. Anche questo fatto dev'essere spiegato. E per farlo, abbiamo bisogno di una trattazione di una volontà pura, non di una trattazione del volere come tale; infatti, proprio come la conoscenza sintetica a priori è una conoscenza di un tipo particolare che richiede, per la spiegazione dei suoi principi, la logica trascendentale, allo stesso modo il volere puro è un tipo di volere speciale che richiede, per la sua comprensione, un'indagine propria.

La differenza tra ragione teoretica e ragione pratica consiste, detto in breve, in questo: la ragione teoretica si occupa della conoscenza di oggetti dati, e la logica trascendentale spiega i

principi che rendono la conoscenza sintetica a priori di questi oggetti possibile; viceversa, la ragione pratica si occupa del modo in cui dobbiamo produrre oggetti in conformità con un'idea (o una concezione) di questi stessi oggetti (*KP V*, pp. 89 sg. [tr. it. pp. 195 sg.]). I principi della volontà pura che Kant intende esaminare non sono altro che i principi della ragione pratica, ossia principi che, secondo la sua prospettiva, sono in grado di determinare efficacemente la nostra volontà indipendentemente dalle inclinazioni e dai desideri naturali, e di dirigerla verso il suo oggetto a priori, il sommo bene (*KP V*, p. 4 [tr. it. p. 5]). Per come Kant lo presenta, Wolff (e con lui senza dubbio anche altri) non riconosce l'importanza di una volontà pura, un'idea che Kant considera invece fondamentale. È per questo che dice di sé di voler esplorare “un terreno interamente nuovo” (Pref., 10 [p. 390; tr. it. 9]).

2. Potremmo presentare la prospettiva di Wolff (per come Kant la intende) nel modo seguente. Ricordate la distinzione, introdotta nel paragrafo 5 di *Hume II*, tra desideri dipendenti da un oggetto e desideri dipendenti da un principio (o una concezione), e immaginate che tutti i desideri che influiscono su di noi e si combattono all'interno della nostra persona siano desideri del primo tipo, ossia dipendenti da un oggetto. Questi desideri sono simili alle inclinazioni e agli impulsi di Kant, inclinazioni e impulsi che sono suscitati in noi da ogni tipo di causa, dai bisogni e le esigenze del nostro corpo ai processi sociali di apprendimento e istruzione. Supporremo, inoltre, che questi processi sociali siano governati dalle leggi di associazione di Hume, dai suoi principi dell'abitudine e della facilità, dal principio delle passioni predominanti, e simili. Ora, Wolff considera tutti questi desideri unicamente per la loro forza rispettiva, e, come Hume, manca del tutto di una concezione della ragione pratica. Presumibilmente, l'azione da farsi è spesso, sebbene forse non sempre, quella che promette il saldo di soddisfazione generale più alto.

Secondo Kant, se fosse così, le persone non avrebbero una volontà pura. Questa volontà, infatti, è un potere elettivo guidato dai principi della ragione pratica, ossia il potere o di eleggere, tra i

molti (anche in conflitto) che proviamo, il desiderio dipendente da un oggetto sulla cui base dobbiamo agire, o di decidere di respingerli tutti, un potere che abbiamo in quanto mossi da desideri dipendenti da un principio o da una concezione. In *La religione entro i limiti della sola ragione* (VI, p. 38 [tr. it. p. 40]), Kant riferisce di un membro del Parlamento inglese che, nel calore di una discussione, avrebbe detto: “Ogni uomo ha il suo prezzo”.<sup>7</sup> Mentre è nostra convinzione che vi siano cose che non dovremmo fare mai, quali che siano le circostanze – per esempio, tradire la famiglia, gli amici, il paese, o la chiesa –, l’oratore inglese dichiara che, purché il prezzo sia giusto, ognuno di noi può essere comprato. È una possibilità (se vera) che lo psicologo wolffiano spiegherebbe affermando qualcosa di simile a questo: in quanto forze psichiche, i desideri si collocano tutti sul medesimo piano, e differiscono l’uno dall’altro unicamente per la loro forza relativa e il grado di soddisfazione che promettono qualora il loro obiettivo venga realizzato. Perciò, per ogni desiderio (o combinazione di desideri), anche immaginando che questo desiderio (o combinazione di desideri) risolva in genere il caso guidando la deliberazione, deve esserci un desiderio (o una combinazione di desideri) più forte in grado di controbilanciare quel desiderio. Si trovi questo desiderio (o combinazione) più forte, e si conoscerà il prezzo.

3. Come vedremo, diversamente da Wolff, Kant ha una concezione delle persone come ragionevoli e razionali, e in possesso di una volontà elettiva. Il suo progetto è studiare i principi della volontà pura, spiegare come le persone con una volontà pura pienamente efficace agirebbero, e accertare quale potrebbe essere la struttura dei loro desideri se governata dai principi della ragione pratica. La cosa migliore, credo, è pensare a Kant come intento a presentare i principi sulla cui base agirebbe un agente ragionevole e razionale pienamente ideale, principi che potrebbero anche opporsi a ogni suo desiderio dipendente da un oggetto, se questo fosse necessario al rispetto delle richieste della legge morale.<sup>8</sup> Un agente ideale (seppure umano) di questo tipo, per quanto influenzato dalle proprie inclinazioni e bisogni naturali (come inevitabilmente siamo

tutti, appartenendo al mondo naturale), non segue mai queste inclinazioni o bisogni se il farlo viola i principi della volontà pura.

Ora, come ho già detto, Kant non nega che i nostri desideri abbiano tutti una forza psicologica. Ma insiste sulla distinzione tra la forza dei desideri dipendenti da una concezione e da un principio, e la priorità regolativa – Butler direbbe l'autorità – che i principi corrispondenti hanno per gli agenti ideali. A caratterizzare questi agenti è che, in loro, la forza psicologica dei desideri dipendenti da una concezione o un principio corrisponde in modo esatto alla priorità regolativa dei principi della ragione pratica corrispondenti. Perciò, in quanto persona ragionevole in modo ideale, ciascuno di noi ha la capacità di porsi al di sopra dei propri desideri dipendenti da un oggetto e di valutarli. Questa capacità ci assicura il potere elettivo di decidere sulla base di quale di questi desideri, ammesso ve ne sia uno, agiremo. Nella prossima lezione, considererò in quale modo questa elezione venga fatta: e cioè, incorporando il desiderio in una massima in base alla quale proponiamo si agisca (*Rel* VI, p. 28 [tr. it. p. 29]), e quindi verificando se tale massima sia moralmente ammissibile con l'aiuto di quella che chiamerò “procedura dell'imperativo categorico”.

Questa concezione di noi stessi come agenti ragionevoli dotati di una volontà elettiva è in netto contrasto con la concezione di Wolff. Secondo l'accusa di Kant, Wolff ignora, semplicemente, i principi appropriati a una volontà pura, e di conseguenza non lascia alcun posto, all'interno della propria prospettiva, per una concezione dell'obbligo morale in quanto radicato nella ragione pratica pura.

#### 4. *L'argomentazione principale della Sezione I della Fondazione*

1. Consentitemi di considerare brevemente l'argomentazione principale della Sezione I della *Fondazione* per come è esposta nei capoversi 8-17 (pp. 397-402 [tr. it. pp. 23-33]). Essa procede così. (Gli asterischi ai punti 1, 2 e 10 contrassegnano tre proposizioni di Kant; esse compaiono nel nostro schema nello stesso ordine in cui sono

introdotte nella *Fondazione*.)

\*1. Una volontà buona è una volontà le cui azioni si accordano al dovere, ma non per inclinazione bensì per dovere (in virtù del dovere) (capoverso 11, fine p. 399 [tr. it. p. 27]).\*2. Le azioni compiute per dovere ricevono il loro valore morale dal principio del volere in base al quale sono state compiute, e non dagli scopi (obiettivi, stati di cose, o fini) oggetto dell'inclinazione che ha inizialmente spinto l'agente a pensare di compiere le azioni in questione (capoverso 14 [pp. 399-400; tr. it. pp. 27-29]).3. La volontà deve sempre agire sulla base di qualche principio del volere (capoversi 2 [pp. 393-394; tr. it. pp. 15-17] e 14 [pp. 399-400; tr. it. p. 29]).4. Vi sono due tipi di principi del volere, formale e materiale, ed essi sono mutualmente esclusivi ed esaustivi (capoverso 14 [pp. 399-400; tr. it. p. 29]).5. Nessun principio del volere materiale può essere il principio del volere di un'azione compiuta per dovere (dalla definizione di principio del volere materiale e dal punto \*2 qui sopra).6. Un'azione compiuta per dovere è un'azione compiuta sulla base di un principio del volere formale (dal punto \*2 al punto 5).7. Esiste un solo principio del volere formale, e questo principio è la legge morale (capoverso 17 [p. 402; tr. it. p. 33]).8. Il rispetto è, per definizione, il riconoscimento di un principio del volere come legge per noi, ossia come determinante direttamente la nostra volontà, senza riferimento a quanto è voluto dalle nostre inclinazioni (capoverso 16 n. [p. 401; tr. it. pp. 31-33]).9. L'oggetto del rispetto è la legge morale (capoversi 15 [pp. 400-401; tr. it. pp. 29-31] e 16 n. [p. 401; tr. it. pp. 31-33]).\*10. Le azioni compiute per dovere sono azioni compiute per rispetto (o in virtù del rispetto) della legge morale (capoverso 15 [pp. 400-401; tr. it. pp. 29-31]) (dal punto 6 al punto 9).11. Una volontà buona è una volontà le cui azioni si accordano con il dovere, non per inclinazione, bensì per rispetto della legge morale (dal punto 1 al punto \*10). 2. Alcune osservazioni: i punti da 3 a 9 compresi cercano di esplicitare quelli che sembrano essere i passaggi del ragionamento di Kant se si suppone che a fare da premesse di questo ragionamento siano i punti contrassegnati dagli asterischi. In ogni caso, non è essenziale che l'interpretazione proposta sia assolutamente corretta. È

certamente possibile presentare il ragionamento di Kant anche in altri modi.

Ancora: lo scopo dell'argomentazione, che in se stessa sembra essere valida, è trovare il principio supremo della moralità (la legge morale). Il suo punto di partenza è la conoscenza morale ordinaria o del senso comune, e di qui passa alla conoscenza filosofica delucidando il principio di base scoperto nei nostri giudizi quotidiani sul valore morale delle azioni. Non mi propongo di esaminare questa argomentazione. Per come infatti l'ho descritta (ammesso che l'abbia fatto in modo corretto), la sua forma e il suo scopo appaiono ragionevolmente chiari. Devo tuttavia farvi osservare che Kant considera le Sezioni I e II della *Fondazione* come puramente analitiche: esse dimostrano, attraverso lo sviluppo del concetto di moralità universalmente accettato, che il fondamento di questo concetto è l'autonomia della volontà (*Gr* II, 90 [pp. 444-445; tr. it. p. 125]).

## 5. *Il valore assoluto di una volontà buona*

1. I capoversi 1-3 di *Gr* I (pp. 393-394; tr. it. pp. 15-17) introducono una parte fondamentale della dottrina morale di Kant: l'idea del valore assoluto di una volontà buona, e l'idea che tale valore sia da stimare al di sopra di ogni cosa.

Per iniziare: Kant apre la *Fondazione* con la celebre affermazione “Nulla è possibile pensare nel mondo, anzi, in generale, anche fuori di esso, che possa essere ritenuto buono senza limitazione, se non una volontà buona”.

Il termine “volontà buona” non è definito; il suo significato lo dobbiamo desumere dai primi tre capoversi considerando la differenza tra questa volontà e le cose che Kant dice essere buone solo con limitazione.

Tra le caratteristiche della nostra persona che Kant distingue dalla volontà buona (o cattiva) rientrano innanzitutto le seguenti:

I) i talenti dello spirito, come l'intelligenza, la perspicacia, e il giudizio; e II) le qualità del temperamento: come il coraggio, la

risolutezza, e la saldezza di propositi, cui si aggiungono le qualità più utili a una volontà buona, e cioè la moderazione negli affetti, la padronanza di sé, e la riflessione calma. Ovviamente, la volontà buona dev'essere distinta anche dalle cose desiderate dalle nostre inclinazioni:

I) i doni della fortuna: potere, onore, ricchezza e salute; eII) la felicità, ossia la piena contentezza per il nostro stato, la soddisfazione dei nostri desideri naturali perseguita in modo razionale. Ora, se la volontà che li utilizza non è una volontà buona, i talenti dello spirito, le qualità del temperamento e i doni della fortuna possono essere estremamente cattivi. Anche le virtù che potremmo definire secondarie – il coraggio e la padronanza di sé, la risolutezza e la riflessione calma – acquistano valore solo alla condizione di assistere la volontà nel perseguimento di fini universali. Le virtù, diciamo così, primarie sono quelle il cui saldo possesso costituisce una volontà buona; le più importanti sono la saggezza, il senso di giustizia, e la benevolenza (pratica). Sono le persone che posseggono queste virtù a essere virtuose: le azioni particolari che derivano da queste virtù posseggono valore morale.<sup>9</sup> Kant considera i talenti dello spirito e le qualità del temperamento come doni della natura. Ma la volontà buona non è un dono. È qualcosa di raggiunto; essa deriva da un atto di costruzione del proprio carattere, talvolta da una sorta di conversione che resiste nel tempo se rafforzata dalla coltivazione delle virtù e dai modi di pensare e sentire che queste virtù sostengono (*Rel VI*, pp. 47-50 [tr. it. pp. 51-54]).

2. Neppure la felicità è buona senza limitazioni. La prosperità e la felicità di chi è privo di ogni traccia di volontà buona non può dare piacere a un osservatore imparziale. Su questo tema – un tema caratteristico del pensiero morale di Kant – si conclude lo stesso capoverso d'apertura:

[L]a buona volontà sembra costituire la condizione indispensabile anche per la dignità di essere felici. Nella prima *Critica* (p. B834; tr. it. p. 613), Kant distingue la legge pratica che deriva dal motivo della felicità, dalla legge pratica che deriva dal motivo di rendersi degni di questa felicità, e chiama la prima legge pragmatica (o

regola di prudenza) e la seconda legge morale. A suo avviso, la filosofia morale non è lo studio del modo in cui raggiungere la felicità, una posizione che attribuisce ai greci, ma piuttosto lo studio del modo in cui dobbiamo agire se vogliamo essere degni della felicità che raggiungiamo. In questo pensiero troviamo un tratto della dottrina morale di Kant che è suo peculiare.

3. In *Gr* I, 3 (p. 394 [tr. it. p. 17]), Kant procede affermando che una volontà buona non è tale in considerazione di ciò che attua o in virtù della sua capacità di realizzare un qualche fine indipendentemente specificato e già dato. Si immagini che una persona con una volontà buona manchi del tutto della capacità di attuare le proprie intenzioni (per mancanza di opportunità o di doti naturali). La sua volontà buona brillerebbe ugualmente come un gioiello, come accade per ciò che possiede in se stesso il suo intero valore.

Questa affermazione richiama un'osservazione di Hume: “La virtù, anche se vestita di stracci, rimane sempre virtù” (*T*, pp. 584 sg. [tr. it. p. 617]). E tuttavia, la spiegazione di Hume è profondamente diversa da quella di Kant. Come ricorderete, secondo Hume, le persone virtuose sono persone che posseggono qualità del carattere immediatamente piacevoli o utili a loro stesse o ai loro compagni. Per spiegare com'è che la virtù vestita di stracci sia ancora virtù, Hume afferma allora che l'immaginazione è messa in moto più facilmente dell'intelletto: anche se un uomo virtuoso chiuso in prigione non può in realtà produrre alcun bene, nel nostro giudizio siamo mossi dalla simpatia per coloro che, dal bene che il carattere di quest'uomo è adatto a produrre, avrebbero potuto, in circostanze diverse, trarre vantaggio.

Kant non può accettare questa prospettiva. L'idea che il valore morale di un carattere sia giudicato in riferimento a una concezione della bontà data indipendentemente – la piacevolezza o utilità per noi e gli altri di Hume – è per lui da respingere. I capoversi 1-3 della Sezione I della *Fondazione* (pp. 393-394 [tr. it. pp. 15-17]) ci dicono in cosa la volontà buona consista solo dal punto di vista formale: sappiamo che le persone con una volontà buona posseggono un carattere fermo e saldo, e agiscono in modo coerente sulla base dei



principi della ragione pratica (pura). Da questo, possiamo desumere che tali persone adeguano e correggono l'uso dei loro doni della natura e della fortuna a fini universali, così come quei principi richiedono. Ma non conosciamo il contenuto di questi principi, e perciò non sappiamo neppure come le persone con una volontà buona si comporteranno di fatto o quali doveri riconoscano.

Per concludere: mentre una volontà buona è buona in se stessa sotto ogni condizione, tutto il resto è buono unicamente in certe circostanze. E questo è vero sia nel caso in cui il bene condizionato sia un bene in se stesso, sia che si tratti di un bene in quanto mezzo, sia, ancora, che si tratti di entrambe le cose. Anche la felicità – la soddisfazione razionalmente ordinata dei nostri desideri naturali – può essere buona in se stessa (lo è se i fini desiderati e realizzati sono leciti). Ma al pari del godimento della pittura o della musica, questa felicità è pienamente buona solo se siamo degni di essa, ossia se abbiamo una volontà buona.

4. In *Gr* I, 3 (p. 394 [tr. it. p. 17]), Kant sostiene che una volontà buona è stimabile più di qualunque altra cosa, che il suo valore è molto superiore a quello della soddisfazione delle nostre inclinazioni, e in effetti persino del valore della soddisfazione ordinata di tutte le nostre inclinazioni (purché lecite) prese insieme (la felicità). Una volontà buona possiede dunque due caratteristiche: è la sola cosa sempre buona in se stessa senza limitazione; e il suo valore è incomparabilmente superiore al valore di tutte le altre cose anch'esse buone in se stesse. Queste due caratteristiche definiscono lo status speciale della volontà buona al quale Kant si riferisce quanto parla del valore assoluto della semplice volontà (*Gr* I, 4 [pp. 394-395; tr. it. pp. 17-19]). La seconda caratteristica attribuisce alla volontà buona quella chiamerò una priorità lessicografica: essa dice che il valore di una volontà buona supera in grado tutti gli altri valori, a prescindere da quanto grandi siano in se stessi questi valori. Nel caso in cui dovessero entrare tra loro in conflitto, le superiori richieste di una volontà buona vincerebbero in modo assoluto le richieste di ogni altro valore.

Ora, non sappiamo ancora come queste due caratteristiche

debbano essere interpretate, e ha poco senso fare speculazioni in questa fase. Sappiamo che Kant ha sia una concezione formale di una volontà buona, sia una concezione formale del giusto. Il suo punto di partenza è costituito da queste due concezioni formali interdipendenti. La bontà di tutte le altre cose – i talenti dello spirito e le qualità del temperamento, i doni della natura e della fortuna, e la felicità – è condizionata: essa dipende dalla compatibilità di queste altre cose con le condizioni sostanziali che quelle concezioni formali impongono sulle azioni e le istituzioni. È questo il significato generale della priorità del giusto all'interno della dottrina di Kant.

Ma in cosa consistano queste condizioni sostanziali non lo potremo sapere finché non avremo esaminato l'intera Sezione II. Preso separatamente dal resto, molto di quanto Kant sostiene in *Gr I* è ingannevole; lo si comprende pienamente solo alla luce delle pagine che seguono.

## 6. *Lo scopo speciale della ragione*

1. I capoversi 5-7 di *Gr I* (pp. 395-396 [tr. it. pp. 19-23]) sono importanti perché chiariscono come Kant intenda la volontà buona e la sua connessione con la ragione. Kant sa che la tesi del valore assoluto e incomparabile di una volontà buona esposta nei capoversi 1-3, può apparire estrema, per quanto si accordi con i nostri giudizi ordinari. Per dissipare questa sensazione, esamina la questione alla luce dell'idea secondo la quale la natura non può averci fornito alcuna capacità, quella della ragione compresa, che non sia la più adatta alla realizzazione del suo scopo.

Per quale scopo allora abbiamo la ragione? Di certo, non per assicurarci la felicità; in questo caso, infatti, la natura avrebbe potuto aiutarci in modo assai più efficace dotandoci degli istinti appropriati.

Lo scopo per il quale la natura ci ha dato la ragione dev'essere, pensa Kant, quello di produrre una volontà buona. Se si deve avere una volontà in grado di nutrire un qualche interesse per i principi

della ragione pratica, che si abbia la capacità di ragionare e di comprendere i principi della ragione è senza dubbio necessario. Perciò, in un mondo in cui la natura distribuisca le proprie dotazioni in modo finalistico, lo scopo del nostro avere una ragione non può che essere quello di produrre una volontà buona. Naturalmente, qualcuno potrebbe osservare che lo scopo della ragione non è necessariamente solo questo, e tuttavia è convinzione di Kant che, avendo eliminato lo scopo della felicità, si sia esclusa la sola alternativa rilevante.

2. Il capoverso 7 (p. 396 [tr. it. pp. 21-23]) introduce una distinzione importante: la distinzione tra sommo bene e bene completo. Il sommo bene è la volontà buona, la condizione di tutti gli altri beni, non escluse le nostre aspirazioni alla felicità. È tuttavia, la volontà buona non è il bene completo: a specificare quest'ultimo è il godere da parte di una volontà buona di una felicità a essa appropriata. Ma la natura può realizzare quello scopo supremo anche se il secondo – raggiungere la felicità – non dovesse avere successo, o, come dice Kant, fosse ridotto a nulla.

Kant aggiunge che, nel realizzare il primo scopo – il nostro avere una volontà buona –, raggiungiamo una sorta di contentezza (*Zufriedenheit*): a produrla è la realizzazione di uno scopo specificato unicamente dalla ragione. Ma questa contentezza non ha nulla in comune con il piacere che proviamo nel soddisfare le nostre inclinazioni e i nostri bisogni. Piuttosto, è la soddisfazione che sperimentiamo nell'agire sulla base dei principi della ragione pratica, principi per i quali prendiamo un interesse pratico in quanto agenti ragionevoli e razionali. Il modo migliore per afferrare pienamente questa motivazione è, credo, concepirla nei termini di un desiderio dipendente da una concezione. Tornerò su questo più avanti.

## *7. Due ruoli della volontà buona*

1. In questo paragrafo conclusivo, mi soffermo brevemente su due ruoli attribuiti da Kant alla volontà buona.

La capacità di avere una volontà buona, una capacità basata sui poteri della ragione pratica e la sensibilità morale, gioca il suo *primo* ruolo in quanto condizione del nostro appartenere, come suoi membri, a un possibile regno dei fini. I poteri della ragione pratica sono costitutivi dell'umanità che ci accomuna in quanto persone ragionevoli e razionali. Perciò, la capacità di avere una volontà buona specifica l'*ambito* della legge morale, ossia il suo campo di applicazione: essa si applica alle persone umane in quanto dotate dei poteri della ragione pratica e di sensibilità morale. È in quanto persone di questo tipo che siamo vincolati dai doveri di giustizia e beneficenza. Al tempo stesso, anche gli altri devono rispettare, nella loro condotta verso di noi, i doveri di giustizia e beneficenza, cosicché, se siamo vincolati dalla legge morale, veniamo da essa anche protetti.

Il *secondo* ruolo è caratteristico del pensiero di Kant: ha un lato positivo e uno negativo. Quest'ultimo consiste in questo: Kant ritiene che, a meno che non perseguiamo i nostri fini entro i limiti della legge morale, la vita umana sia indegna, priva di qualsiasi valore. È un'implicazione del modo rigoroso in cui Kant concepisce la priorità del giusto. Un verdetto esemplificativo è il seguente: "Se la giustizia muore, allora la vita sulla terra sarà per gli uomini del tutto priva di valore" (*MdS* VI, p. 332).

Il lato positivo è rappresentato da questo: rispettando la legge morale e cercando di raggiungere una volontà buona, possiamo dare, e diamo di fatto, un significato alla nostra esistenza nel mondo, e in effetti al mondo stesso. Troviamo questo lato nella *Critica del giudizio*, e in particolare nell'analisi degli esseri umani come destinazione ultima della natura in virtù della loro capacità di cultura, e come destinazione finale della creazione in virtù dei loro poteri in quanto persone morali (*KU*, parr. 82-84). Mi è impossibile esaminare, nel presente contesto, questi difficili paragrafi, e mi limito a citare il testo nel tentativo di dare un'idea del pensiero di Kant. Da *KU*, par. 84:

[N]oi non abbiamo nel mondo se non un'unica specie di esseri la cui causalità sia teleologica, cioè diretta a scopi, e tali tuttavia che si rappresentino la legge secondo cui debbono determinare i propri

fini come posta incondizionatamente da loro stessi, e indipendentemente dalle condizioni della loro natura, eppure come in se stessa necessaria. L'essere di questa specie è l'uomo [...] considerato come noumeno; è l'uomo l'essere della natura in cui possiamo riconoscere come suo carattere proprio una facoltà soprasensibile (la *libertà*). Ora, dell'uomo [...] in quanto essere morale non si può domandare per quale fine [...] esiste. La sua esistenza ha in se stessa lo scopo supremo, al quale, per quanto è in sua facoltà, egli può sottomettere l'intera natura [...]. Ora, se le cose del mondo, in quanto esseri condizionati relativamente alla loro esistenza, abbisognano di una causa suprema che agisca secondo fini, l'uomo sarà lo scopo finale della creazione: perché senza di esso la catena dei fini subordinati l'uno all'altro non avrebbe un vero principio, e solamente nell'uomo, ma nell'uomo in quanto soggetto della moralità, si può trovare questa legislazione incondizionata relativamente ai fini.[nota al par. 84]: [i]l principio [della moralità] è nell'ordine dei fini l'unico che sia assolutamente incondizionato relativamente alla natura, e che dia perciò al suo soggetto la qualità di *scopo finale* della creazione [...]. Il che dimostra che la felicità non può essere se non uno scopo condizionato, e che quindi l'uomo, solo in quanto essere morale, può essere scopo finale della creazione; ma che, per ciò che riguarda il suo stato, la felicità non è congiunta con la moralità se non come una conseguenza, in proporzione dell'accordo con quel fine, in quanto fine della sua esistenza. 2. Che cosa si pensi della filosofia morale di Kant nel suo insieme dipende in larga misura da come si prendono i due ruoli del valore di una volontà buona e l'importanza che Kant attribuisce, come i passi ora citati dimostrano, alla legge morale.

In una forma o l'altra, il primo ruolo della capacità di una volontà buona – ossia, il suo essere una condizione della nostra appartenenza, in quanto suoi membri, a un regno dei fini – è ampiamente accettato. È infatti un elemento di base di buona parte del pensiero democratico. Naturalmente, non è originario di Kant. Sotto questo aspetto, Kant è stato profondamente influenzato da Rousseau, di cui ha letto il *Contratto sociale* (*Contrat social*) e

*l'Emilio (Émile)* nell'anno stesso della loro pubblicazione, il 1762 (il francese di Kant era buono). Come riferisce egli stesso, queste opere hanno condotto il suo pensiero a un cambiamento fondamentale, e questo fatto lo ha indotto a dare alle idee trovate in Rousseau una formulazione filosofica più meditata.

Il secondo ruolo – in particolare nel suo lato negativo, e cioè l'idea che il valore della vita umana dipenda dal nostro onorare la legge morale – è assai più discutibile. Per molti, è un'aberrazione attribuire questo tipo di importanza alla moralità, in particolare quando questa trova espressione nell'imperativo categorico e comprende la priorità del giusto. Non discuterò tali questioni in questo contesto. Per farlo in modo sensato, è necessario avere una conoscenza della prospettiva di Kant assai più approfondita di quella che abbiamo in questo momento.

3. Concludo osservando che l'importanza che Kant attribuisce alla legge morale e al nostro agire sulla sua base ha anche un chiaro lato religioso. Le sue stesse opere comunicano di tanto in tanto un senso di devozione religiosa. Ne troviamo due esempi evidenti nella seconda *Critica*. Mi riferisco al passo che inizia con le parole "Dovere! Nome sublime e grande [...] qual è l'origine degna di te?" (*KP V*, pp. 86 sg. [tr. it. p. 189]), e a quello che dice "Due cose riempiono l'animo di ammirazione e venerazione [...]: il cielo stellato sopra di me, e la legge morale in me" (*ibid.*, pp. 161 sg. [tr. it. p. 353]).

Ma se una condizione necessaria, perché la prospettiva di Kant sia considerata religiosa, è che egli sostenga che vi sono cose di importanza ben maggiore dei valori quotidiani della vita secolare e della nostra felicità in generale, è chiaro anche che questo non è sufficiente. Potremmo infatti attribuire questa importanza a certe virtù ed eccellenze morali – diciamo, a una certa nobiltà d'animo, al coraggio o alla costanza nell'amicizia – così come, potremmo dire, ha fatto Aristotele. Ma questa scelta non darebbe alla nostra prospettiva un aspetto religioso, a prescindere da quanto profonda possa essere.

A dare a una certa prospettiva un aspetto religioso è, credo, la difesa di una concezione del mondo nel suo insieme che lo presenti

come sotto certi aspetti sacro, come degno di devozione e venerazione. Che i valori quotidiani della vita secolare debbano occupare un posto secondario è ovvio. Ma se la mia ipotesi è corretta, allora a dare alla prospettiva di Kant un aspetto religioso è il posto dominante che egli attribuisce alla legge morale nel concepire il mondo stesso. È infatti nel seguire la legge morale per come si applica a noi, nel cercare di formare in noi stessi una salda volontà buona, e infine nel costruire il nostro mondo sociale di conseguenza, che acquisiamo i requisiti necessari per essere lo scopo finale della creazione. Senza di questo, la nostra vita nel mondo e il mondo stesso perdono il loro significato e il loro senso.

È in questo contesto, forse, che possiamo comprendere il significato del riferimento al mondo della prima frase della Sezione I della *Fondazione*: “Nulla è possibile pensare nel mondo, anzi, in generale, anche fuori di esso, che possa essere ritenuto buono senza limitazione, se non una volontà buona”.

A prima vista, sembra strano che Kant citi a questo punto il mondo. Perché spingersi a questo estremo?, ci chiediamo. Ma forse ora lo comprendiamo.<sup>10</sup> E non considereremo allora una sorpresa che Kant dica, nella seconda *Critica*, che il passo verso la religione viene compiuto nel nome del sommo bene e per preservare la nostra devozione verso la legge morale.

Questi aspetti religiosi, persino pietisti, della filosofia morale di Kant mi sembrano innegabili; qualsiasi trattazione che li trascuri perde una sua parte che è essenziale.

<sup>1</sup> Karl Vorländer, *Immanuel Kant: Der Mann und Das Werk*, Felix Meiner, Hamburg 1977, cap. I, p. 152 n.

<sup>2</sup> Per un'analisi di questi passi, si veda R.P. Wolff, *Kant's Theory of Mental Activity*, Harvard University Press, Cambridge Mass. 1963, pp. 24-32.

<sup>3</sup> Si veda Günther Gawlick e Lothar Kreimendahl, *Hume in der deutschen Aufklärung*, Frommann-Holzboog, Stuttgart 1987, p. 191.

Devo questa indicazione a J.B. Schneewind.

<sup>4</sup> A meno che non sia specificato altrimenti, i passi tratti dalle opere di Kant saranno indicati con il volume e la pagina dei *Gesammelte Schriften*, definiti in genere come Akademie Ausgabe. Questa edizione è uscita per la prima volta tra il 1900 e il 1938 per la Preussischen Akademie der Wissenschaften. I riferimenti al *Grundlegung* indicheranno la sezione, il capoverso, e la pagina del vol. IV della Akademie Ausgabe; le citazioni dalla *Kritik der reinen Vernunft* saranno contrassegnate, come di consueto, con la paginazione della prima e della seconda edizione.

<sup>5</sup> Per questa lettera, si può vedere Ernst Cassirer, *Kants Leben und Lehre* (1918), tr. it. *Vita e dottrina di Kant*, La Nuova Italia, Firenze 1977, p. 85.

<sup>6</sup> Su questo, devo molto ad alcune preziose discussioni con Michael Hardimon.

<sup>7</sup> Sir Robert Walpole. Ma in realtà la sua affermazione era assai meno generale, e cioè: “Tutti questi uomini [certi patrioti] hanno il loro prezzo”. Si veda *Rel*, nella tr. di Greene e Hudson, p. 34 n.

<sup>8</sup> Che un agente ideale si comporti in questo modo, e che sia consapevolezza anche nostra di poter fare altrettanto, è la tesi essenziale dell'esempio del sovrano che pretende da noi, per suoi fini disonorevoli, un'accusa falsa contro un suddito innocente (si veda *KP V*, p. 30 [tr. it. pp. 63-65]).

<sup>9</sup> Si presti attenzione alla distinzione operata: diremo che le persone sono virtuose, e che alcune azioni specifiche hanno valore morale.

<sup>10</sup> È T.M. Scanlon ad aver colto questa connessione. Gli sono dunque debitore.



## KANT II

### L'imperativo categorico: la prima formulazione

#### 1. *Introduzione*

1. Il nostro obiettivo è giungere a una visione complessiva del modo in cui i temi più caratteristici della filosofia morale di Kant si combinano insieme. Ricordate i quattro temi cui ho accennato nell'ultima lezione: la supremazia della ragione; l'unità della ragione; l'eguaglianza della ragione (teoretica e pratica) e il primato di quella pratica nella costituzione della ragione; e, infine, la filosofia come difesa, compresa la difesa della libertà della ragione. Vogliamo sapere quale sia il significato di questi temi e come si connettano agli altri aspetti specifici della dottrina di Kant, come la priorità del giusto, e l'idea della filosofia morale in quanto studio, non del modo in cui essere felici, bensì del modo in cui essere degni di questa felicità, e naturalmente anche della legge morale in quanto legge della libertà.

Per prepararci ad affrontare tali questioni, la cosa migliore è iniziare considerando il modo in cui Kant concepisce la legge morale, l'imperativo categorico, e la procedura attraverso la quale questo imperativo viene applicato a noi in quanto esseri umani che abitano un mondo sociale. Chiamerò quest'ultima "procedura dell'imperativo categorico". Non proporrò una trattazione completa di questa procedura; ometterò molti problemi di interpretazione complessi. Ma se tralascio questi problemi è perché l'aspirazione di Kant è dimostrare che la ragione pratica pura *esiste*. E vuole farlo mostrando in quale modo la ragione pratica si manifesti nella

nostra riflessione, sensibilità e condotta morale quotidiana (KP V, p. 3 [tr. it. p. 3]). Dato questo scopo, non ha molta importanza, credo, quale particolare formulazione della procedura dell'imperativo categorico si adotti, purché questa soddisfi certe condizioni essenziali.

2. Qui mi soffermerò su due di queste condizioni (rinviando l'esame di altre due a una delle prossime lezioni).

In primo luogo, la procedura dell'imperativo categorico non dev'essere solo formale, ma possedere una struttura sufficiente a specificare i requisiti della deliberazione morale in modo che il numero delle massime dimostrate adatte o inadatte a essere trasformate in leggi universali sia sufficientemente grande. In caso contrario, l'imperativo categorico per come si applica a noi sarebbe vuoto e privo di contenuto, e così anche la legge morale. Chiamiamo questa condizione del contenuto.

In secondo luogo, la procedura dell'imperativo categorico deve esibire questo imperativo, e con esso anche la legge morale, come un principio di autonomia, in modo che, attraverso la nostra consapevolezza di questa legge in quanto per noi supremamente autorevole e regolativa (per come si applica a noi attraverso l'imperativo categorico e la sua procedura), ci sia possibile riconoscere che siamo liberi. Chiamiamo questa condizione della libertà.<sup>1</sup>

Ovviamente, il significato di queste condizioni non può che essere oscuro a questo punto. Le ho citate unicamente per mostrare che, nel dare un resoconto dell'imperativo categorico, godiamo di un qualche margine di azione, ma a condizione che certi requisiti essenziali siano soddisfatti.

3. Ora, ci sono due ragioni per studiare la procedura dell'imperativo categorico, e una di queste è l'idea di utilizzarla come strumento per generare il contenuto di una dottrina morale ragionevole – ossia, i suoi principi primi, insieme con i suoi diritti, doveri e permessi essenziali, e tutto il resto. Non credo, però, che la procedura dell'imperativo categorico sia adatta a tale scopo. E tuttavia, dicendo questo non intendo certo negare che essa sia da questo punto di vista altamente istruttiva: è infatti una delle

formulazioni più illuminanti, se non la più illuminante in assoluto, dell'esigenza, per chi adotti un punto di vista morale, di esprimere le proprie ragioni in termini universalistici (un'idea che risale almeno a Leibniz e Clarke).

In secondo luogo, possiamo voler studiare la procedura dell'imperativo categorico per delucidare e dare un senso ai temi e alle caratteristiche che distinguono la prospettiva di Kant. Il pregio per noi più importante della procedura dell'imperativo categorico, sempre che la sua trattazione soddisfi le condizioni del contenuto e della libertà (e le due che aggiungeremo più avanti), sta, o così comunque penso io, nella sua capacità di dare vita e intelligibilità alle idee più profonde e caratteristiche di Kant. Essa fa questo fornendo un mezzo per la loro espressione: riferendoci a essa, possiamo dare un senso più specifico, per esempio, all'unità della ragione, o all'idea del nostro agire sotto l'idea di libertà. Ma questo è anticipare troppo le cose.

## *2. Le caratteristiche degli agenti morali ideali*

1. Fra poco, esamineremo una trattazione molto schematica dell'imperativo categorico di Kant nella formula della legge della natura. Assumo che questo imperativo venga applicato alle condizioni normali della vita umana attraverso quella che ho chiamato procedura dell'imperativo categorico. Questa procedura specifica il contenuto della legge morale per come questa si applica a noi in quanto persone ragionevoli e razionali di un mondo naturale, dotate di coscienza e sensibilità morale, e influenzate, ma non determinate, da desideri e inclinazioni naturali. Questi desideri e inclinazioni riflettono i nostri bisogni in quanto esseri finiti che occupano un posto particolare nel mondo sociale e appartengono all'ordine della natura.

Nel riferirmi qui sopra alle persone, ho fatto ricorso all'espressione "ragionevoli e razionali". A questo proposito, mi preme segnalare che Kant utilizza la parola *vernünftig* con l'intenzione di esprimere una concezione della ragione completa

che comprenda sia il significato che attribuiamo in genere al termine “ragionevole”, sia il significato con cui usiamo la parola “razionale”. Comprendiamo bene cosa voglia intendere chi dica: “La proposta che avanzano è razionale, date le loro circostanze, ma al tempo stesso anche irragionevole”. Grosso modo, il significato è che le persone in questione stanno conducendo una trattativa dura e iniqua che fanno essere nel loro interesse, e che dunque non potrebbero sperare di farci accettare se non sapessero che la loro posizione contrattuale è forte. “Ragionevole” può anche voler dire “giudizioso”, “pronto a prestare ascolto alla ragione”, o, detto in modo più chiaro, disposto ad ascoltare e considerare le ragioni avanzate dagli altri. Il termine tedesco *vernünftig* può assumere gli stessi significati: può avere il senso ampio di “ragionevole”, e quello più ristretto (utilizzato spesso dagli economisti) di “razionale”, e perciò indicare, in questo caso, grosso modo il perseguire i propri interessi nel modo più efficace possibile. Kant lo utilizza in varie accezioni, ma quando è riferito alle persone, esso rimanda in genere sia al ragionevole sia al razionale. Spesso, il termine “ragione” assume nella sua opera il significato ancora più pieno della tradizione filosofica. Si pensi al senso di cui il termine *Vernunft* si carica nel titolo *Kritik der reinen Vernunft*. Siamo agli antipodi del “razionale” nel senso più ristretto. Se la concezione della ragione di Kant comprenda ben più della ragione stessa è una questione complessa (che lascio da parte).

Volendo segnalare la distinzione che Kant introduce tra le due forme di ragione pratica, quella pura e quella empirica, è utile, dunque, utilizzare sia “ragionevole” sia “razionale”. La prima trova espressione, sotto forma di imperativo, nell'imperativo categorico; la seconda nell'imperativo ipotetico. Queste forme di ragione pratica devono essere distinte anche dagli imperativi categorici e ipotetici particolari (come vedremo tra poco, le massime particolari al primo passaggio) che soddisfano le richieste della ragione pratica corrispondenti in circostanze specifiche. I termini “ragionevole” e “razionale” ci ricordano l'ampiezza della concezione della ragione pratica di Kant e le due forme di ragione che essa comprende.

2. Si ricordi quanto si è detto nell'ultima lezione a proposito

del capoverso 10 della Prefazione della *Fondazione della metafisica dei costumi* (pp. 390-391 [tr. it. pp. 9-11]), e cioè che Kant si occupa dei principi di una volontà pura, ossia del ragionamento di agenti umani pienamente ragionevoli e razionali. Si tratta di agenti ideali: per quanto siano influenzati da desideri e inclinazioni naturali, non sono determinati da essi, e agiscono sempre nel modo in cui i principi della ragione pura richiedono. Supporremo inoltre che siano trasparenti e sinceri, e cioè che conoscano (o sappiano formulare) le ragioni a partire dalle quali agiscono, e che siano in grado di esporre queste ragioni quando il farlo è appropriato.

Ora, assumo che la procedura dell'imperativo categorico esprima in una forma procedurale tutte le richieste della ragione pratica (sia pura sia empirica) per come si applicano alle nostre massime. (L'importanza di questa rappresentazione procedurale la comprenderemo più avanti, quando analizzeremo il costruttivismo morale di Kant.) Suppongo che, nel valutare le massime implicite nelle loro azioni e cioè nel riflettere e nel giudicare dal punto di vista morale, gli agenti ragionevoli e razionali in modo ideale e inoltre trasparenti e sinceri, utilizzino intuitivamente quei principi.

Non solo. Kant dà per scontato che l'applicazione di questa procedura presupponga anche una certa sensibilità morale e capacità di giudizio (*MdS*, VI, pp. 399-402 [tr. it. pp. 251-253]).<sup>2</sup> Avere sensibilità morale significa, tra le altre cose, riconoscere che desiderare di fare una promessa falsa solleva una questione morale: è ammissibile una tale promessa? O si immagini che la nostra profonda sofferenza ci induca a desiderare di toglierci la vita: anche questo solleva un problema morale, così come lo fanno, inoltre, i bisogni e la povertà delle persone che ci chiedono aiuto. Esprimendo le richieste della ragione pratica, la procedura dell'imperativo categorico dà forma a un modo di riflettere che, secondo Kant, può aiutarci a fare chiarezza su tali questioni, data la nostra sensibilità morale e capacità di giudizio per come si sono sviluppate, cosa che deve senza dubbio essere accaduta, nel corso del nostro maturare e in conseguenza della nostra vita in società.

Ma è un grave equivoco concepire la procedura dell'imperativo categorico come un algoritmo in grado di condurre

a un giudizio corretto in modo più o meno meccanico. Non esiste un algoritmo di questo tipo, e Kant lo sa bene. Ed è altrettanto sbagliato concepirla come un insieme di regole della discussione capace di intrappolare i bugiardi e gli imbroglioni, i cinici o i farabutti smascherando il loro gioco. Non esistono regole del genere.

3. Per chiarire l'osservazione proposta più sopra a proposito della sincerità degli agenti, consentitemi di distinguere tre tipi di ragioni: ragioni esplicative, dell'agente, e ragioni fondanti.

Le ragioni esplicative rientrano nella spiegazione del perché qualcuno ha agito come ha fatto. Questa spiegazione sarà in parte psicologica – in termini, diciamo, di credenze e desideri –, ma può anche riferirsi a motivi rimossi o inconsci, o ad altri elementi psicologici di cui gli agenti in questione non sono consapevoli e che non considererebbero tra le loro ragioni.

Le ragioni degli agenti sono le ragioni che gli agenti considerano come le proprie ragioni, e che gli agenti franchi e sinceri riconoscerebbero, quando fossero appropriate, come le proprie ragioni. Quando le persone che agiscono sono trasparenti a se stesse, ossia sanno cosa le muova e non agiscono sotto la spinta di motivi rimossi o inconsci, le ragioni degli agenti tendono a coincidere con, o anche a sovrapporsi a, le ragioni esplicative. Gli agenti di Kant ragionevoli e razionali in modo ideale e inoltre sinceri sono anche trasparenti.

Le ragioni fondanti sono di due tipi: ragioni di razionalità e ragioni di giustificazione. Le prime dimostrano la razionalità o sensatezza, a seconda del caso, della decisione o azione considerata (dato un certo agente in determinate circostanze); e le seconde la sua ragionevolezza, giustezza, conformità a giustizia, o qualunque altra cosa sia appropriata.

Nel caso di agenti ideali – agenti ragionevoli e razionali, e inoltre trasparenti, franchi e sinceri –, questi tre tipi di ragioni tendono a coincidere o a sovrapporsi, a condizione che le azioni compiute siano pienamente intenzionali, ossia intraprese alla luce di una deliberazione e un giudizio.

### 3. *La procedura dell'imperativo categorico in quattro passaggi*

1. È importante riconoscere che la legge morale, l'imperativo categorico, e la procedura per l'applicazione di questo imperativo sono tre cose distinte.

La legge morale è un'idea della ragione. Essa specifica un principio che si applica a tutti gli esseri ragionevoli e razionali (o per brevità, semplicemente ragionevoli), siano, come noi, esseri finiti caratterizzati da determinati bisogni o meno. Essa vale per Dio, per gli angeli, per gli esseri ragionevoli che potrebbero abitare un qualche luogo dell'universo (ammesso esistano), e anche per noi.

L'imperativo categorico, in quanto appunto imperativo, è diretto solo a quegli esseri ragionevoli che, essendo esseri finiti caratterizzati da bisogni, sperimentano la legge morale come una costrizione. Poiché siamo esseri di questo tipo, sperimentiamo la legge morale in questa maniera, e di conseguenza l'imperativo categorico specifica il modo in cui questa legge deve valere per noi (*Gr* II, 12-15 [pp. 412-414; tr. it. pp. 55-59]).

Perché possa essere applicato alla nostra situazione, l'imperativo categorico deve essere adattato alle nostre circostanze nell'ordine della natura. Questo adattamento è realizzato dalla procedura dell'imperativo categorico, la quale tiene conto delle condizioni normali della vita umana per mezzo della formulazione della legge della natura (*Gr* II, 33 [pp. 421; tr. it. p. 75]).

2. Con queste osservazioni come premessa, espongo ora la procedura dell'imperativo categorico in quattro passaggi.<sup>3</sup> Al primo, troviamo la massima dell'agente, che supporremo sia razionale dal punto di vista dell'agente: è razionale, cioè, data la situazione dell'agente, con le alternative a lui aperte, e i suoi desideri, capacità e credenze (che assumiamo siano razionali rispetto alle circostanze). Kant parla delle massime come di principi soggettivi: ciascuna di esse individua il principio a partire dal quale il soggetto agisce (*Gr* II, 30 n. [p. 421; tr. it. 75]). Quando la massima dell'agente è dal suo punto di vista razionale, come qui abbiamo supposto, la si può dire valida soggettivamente.

Si assume inoltre che la massima sia sincera: ossia, che rifletta le ragioni effettive dell'agente a favore dell'azione voluta per come questo agente, che presumiamo essere trasparente, le descriverebbe essendo sincero. Perciò, la procedura dell'imperativo categorico si applica alle massime cui giungono agenti razionali e trasparenti alla luce di quelle che essi considerano le caratteristiche rilevanti delle loro circostanze. E dovremmo aggiungere che tale procedura si applica allo stesso modo anche alle massime cui agenti razionali e sinceri potrebbero giungere (senza però che lo abbiano fatto) date le circostanze normali della vita umana.

Per concludere: la massima dell'agente al primo passaggio è sia sincera sia razionale. È un imperativo ipotetico particolare (da non confondere con l'imperativo ipotetico); e poiché è formulato nella prima persona, diremo anche che esso esprime l'intenzione personale dell'agente di agire sulla base della massima in questione. La sua forma è in genere questa:

1) Nelle circostanze C, al fine di produrre Y, devo fare X, salvo che Z (dove X è un'azione, e Y un fine o uno stato di cose). Si presti attenzione alla clausola "al fine di", la quale dimostra che la massima rimanda a un fine. Secondo Kant, *tutte* le azioni hanno un fine (*MdS* VI, pp. 384 sg. [tr. it. pp. 229]). La natura di questa clausola è importante per distinguere i doveri di giustizia dai doveri di altro tipo, ma per il momento lascio tale questione da parte.

3. Il secondo passaggio generalizza la massima del primo; il risultato è quello che potremmo chiamare un precetto universale (ma il termine non è di Kant) che si applica a ciascuno. Se questo precetto supera il test della procedura dell'imperativo categorico, si giunge a una legge pratica, a un principio oggettivo che è valido per ogni essere razionale (*Gr* II, 30 n. [p. 421; tr. it. p. 75]). Perciò, abbiamo:

2) Nelle circostanze C, ognuno deve fare X al fine di produrre Y, salvo che Z. Al terzo passaggio, dobbiamo trasformare il precetto universale del secondo passaggio in una legge della natura, in modo che si ottenga:

3) Nelle circostanze C, ognuno fa sempre X al fine di produrre Y, come se accadesse in virtù di una legge della natura (come se



questa legge fosse posta in noi attraverso un istinto naturale) (*Gr* II, 37 [pp. 422-423; tr. it. p. 79]). Il quarto passaggio è il più complicato, e solleva questioni che mi è impossibile qui considerare in modo esauriente. L'idea intuitiva è questa:

4) Dobbiamo aggiungere il come se accadesse in virtù di una natura al terzo passaggio alle leggi della natura già esistenti (per come noi le intendiamo), e quindi determinare nel modo più preciso possibile quale ordine della natura si produrrebbe nel caso in cui gli effetti della legge della natura appena aggiunta avessero tempo sufficiente per farsi sentire. Si assume che dall'aggiunta della legge al terzo passaggio alle altre leggi della natura, risulti un nuovo ordine della natura, che questo nuovo ordine della natura abbia uno stato di equilibrio stabile, e che sia per noi possibile comprendere le caratteristiche rilevanti di questo stato. Consentitemi di chiamare questo nuovo ordine della natura "mondo sociale alterato". Considereremo questo mondo sociale come associato alla massima al primo passaggio, e attribuiremo all'agente un'intenzione legislatrice, l'intenzione, per così dire, di legiferare a proposito di un tale mondo. Qui, l'idea è che un agente ragionevole ideale che consideri se agire sulla base della massima al primo passaggio, accetti implicitamente le richieste della ragione pratica pura espresse dai passaggi che conducono a, e includono il, quarto passaggio.

4. L'imperativo categorico di Kant può essere formulato, a questo punto, nel modo seguente: ci è consentito di agire sulla base della nostra massima razionale e sincera al primo passaggio solo se risultano soddisfatte due condizioni:

in primo luogo, dobbiamo poter mantenere l'intenzione, in quanto agenti sinceri ragionevoli e razionali, di agire sulla base di quella massima anche quando consideriamo noi stessi come membri del mondo sociale alterato a essa associato, e perciò come intenti ad agire all'interno di questo mondo e soggetti alle sue condizioni; e in secondo luogo, dobbiamo poter volere questo stesso mondo sociale alterato e difenderlo essendone parte.

Perciò, se non possiamo al tempo stesso sia volere questo mondo sociale alterato, sia avere l'intenzione di agire sulla base

della massima a esso associata in quanto suoi membri, non possiamo ora agire sulla base di quella massima anche se si tratta di una massima che, per assunzione, è, nelle nostre attuali circostanze, pienamente razionale. L'imperativo categorico, espresso dalla relativa procedura, si applica a noi a prescindere da quali conseguenze la nostra sottomissione a esso possa produrre per i nostri desideri e bisogni naturali. Che sia così è un riflesso della priorità della ragione pratica pura sulla ragione pratica empirica.

Infine, si dovrebbe tenere presente che questa interpretazione della procedura dell'imperativo categorico si basa sulla formulazione della legge della natura, la quale suona così (*Gr* II, 33 [p. 421; tr. it. p.75]):

Agisci come se la massima della tua azione dovesse diventare per mezzo della tua volontà una legge universale della natura.

Abbiamo interpretato questa formulazione come l'attribuzione di un'intenzione legislatrice: è come se possedessimo il potere di una ragione legislatrice e dovessimo esercitarlo come condizione per agire sulla base della nostra massima. Dobbiamo verificare sia se possiamo fare ciò che ora vorremmo anche nel mondo sociale alterato, sia se vogliamo questo mondo.

#### *4. Il secondo esempio di Kant: la promessa falsa*

1. Il secondo e il quarto dei quattro esempi proposti da Kant sono, quanto meno a prima vista, più plausibili degli altri due. Illustro perciò brevemente come la procedura dell'imperativo categorico in quattro passaggi venga applicata considerando questi casi. Inizio dal secondo, quello della promessa falsa (*Gr* II, 36 [p. 422; tr. it. pp. 77-79]).

Passaggio 1): nelle circostanze C (ossia, quando sono in difficoltà e ho bisogno di denaro, ma so anche di non poter saldare il mio debito e di non avere alcuna intenzione di farlo), devo fare una promessa falsa al fine di favorire il mio vantaggio personale.

Passaggio 2): nelle circostanze C, ognuno deve fare una

promessa falsa, e così via come sopra.

Passaggio 3): nelle circostanze C, ognuno fa (o cerca di fare) una promessa falsa, ecc. (come se accadesse in virtù di una legge della natura).

Passaggio 4): si aggiunga la legge della natura al terzo passaggio alle altre leggi della natura (per come noi le conosciamo), e si cerchi di determinare lo stato di equilibrio che ne risulterebbe. Questo mondo sociale alterato è un mondo in cui nessuno potrebbe fare, nelle circostanze C, alcuna promessa che sia falsa, a prescindere da quanto intensamente lo desideri.

Ora, la legge della natura al terzo passaggio è psicologica: cerchiamo di fare una promessa falsa come se accadesse in virtù di una legge della natura. Ma poiché è possibile che in certe circostanze altre leggi inibiscano l'operare di questa, non diciamo in modo lineare che ognuno fa di fatto una promessa falsa. La disponibilità di ciascuno a cercare, in quelle circostanze, di fare una promessa falsa può valere come una legge psicologica, e tuttavia può accadere che, in conseguenza di altre leggi, fare promesse false sia di fatto impossibile.

La contraddizione nel test della concezione respinge la massima della promessa falsa perché, nel mondo sociale dell'intenzione legislatrice, un agente razionale non può avere l'intenzione di agire sulla base di quella massima. Che sia così segue da questo: un agente razionale può avere l'intenzione di fare qualcosa solo se crede, per buone ragioni, di poter fare quella cosa e che il farlo sia, nelle sue circostanze, in suo potere. Un'intenzione è un piano di qualche tipo: non è razionale progettare di fare qualcosa se si sa che farla è impossibile.

2. Se ho introdotto due intenzioni che possono dimostrarsi incompatibili è per far posto a quanto Kant sostiene, e cioè che la massima dell'agente è contraddittoria o incoerente. Ma perché Kant pensa che nel mondo sociale alterato nessuno possa fare una promessa falsa? Le sue osservazioni sono brevi: egli afferma che l'universalità della legge al terzo passaggio "renderebbe impossibile il promettere stesso e il fine che con esso si potrebbe ottenere, poiché nessuno crederebbe a ciò che gli viene promesso, ma

piuttosto riderebbe di ogni simile dichiarazione come di un vano pretesto” (*Gr II*, 36 [p. 422; tr. it. pp. 77-79]).

Ora, è chiaro che Kant assume come una legge della natura che le persone imparino dall’esperienza e ricordino il passato; ne segue che, non appena diventa, per così dire, una legge della natura che ciascuno cerchi (in certe circostanze) di fare promesse false, il fatto che questa legge esista diviene di pubblico dominio. Ognuno la conosce, sa che anche gli altri la conoscono, e così via. Non è necessario supporre che tutte le leggi della natura siano di pubblico dominio; che non lo siano è ovvio. Ma nella nostra interpretazione delle richieste della procedura dell’imperativo categorico nei termini della formulazione della legge della natura, non è fuori luogo assumere il riconoscimento pubblico delle presunte leggi della natura generate dall’agire delle persone a partire da certe massime.

Rendiamo esplicita questa assunzione dicendo che, nello stato di equilibrio del mondo sociale alterato, le presunte leggi della natura al terzo passaggio sono riconosciute pubblicamente come leggi della natura, e che dobbiamo applicare la procedura dell’imperativo categorico di conseguenza. Consentitemi di riferirmi a questo riconoscimento pubblico delle presunte leggi della natura derivanti dalle massime al primo passaggio come alla condizione di pubblicità dei precetti morali universali. Kant considera i precetti accettabili di questo tipo come appartenenti, per così dire, alla legislazione morale pubblica di una comunità morale.

3. Un’altra condizione è questa: dobbiamo concepire il mondo sociale alterato come se esso avesse raggiunto lo stato di equilibrio congetturato da lungo tempo. È come se esso esistesse da sempre e dovesse esistere per sempre. Chiamiamo questa condizione dell’eternità.

Non è come se l’agente che segue la procedura dell’imperativo categorico dicesse: “Voglio che la mia massima sia una legge della natura da questo momento in poi”. In questo caso, prima del raggiungimento dello stato di equilibrio passerebbe del tempo, e in questo intervallo l’agente potrebbe accaparrarsi una notevole

fortuna con l'inganno. Ma Kant ci chiede chiaramente di considerare questo stato come esistente già ora: dei tentativi di fare promesse false la gente ride all'istante. Non ci sono intervalli di tempo. E che sia così lo richiede anche l'importante capoverso 19 della prima Sezione (p. 403; tr. it. p. 37), che qui però non considererò.

### *5. Il quarto esempio di Kant: la massima dell'indifferenza*

1. Per esaminare un altro uso plausibile della procedura in quattro passaggi, passo ora al quarto esempio (*Gr* II, 38 [p. 423; tr. it. pp. 79-81]). La massima da sottoporre al test è una massima che esprime indifferenza per i bisogni e la felicità delle persone che chiedono il nostro aiuto e il nostro soccorso.

In questo caso, l'intenzione personale e quella legislatrice sono perfettamente compatibili: non c'è nulla, nel mondo dell'intenzione legislatrice, che ci impedisca di proporci di seguire la nostra massima al primo passaggio. Piuttosto, dobbiamo decidere, in quanto membri del mondo sociale alterato associato a questa massima, se possiamo volere questo mondo in quanto suoi membri. E se non lo possiamo, ci imbatteremo in una contraddizione nel test della volontà (il tipo di contraddizione che Kant illustra con la seconda coppia di esempi), non in una contraddizione nel test della concezione (il tipo di contraddizione che è illustrato dalla prima). Al primo passaggio, la massima dell'agente è questa:

Non devo fare nulla per aiutare gli altri quando sono in condizione di bisogno o per soccorrerli nella miseria, a meno che in quel momento, dati i miei personali interessi, aiutarli non sia per me razionale. Ora, il mondo sociale alterato associato a questa massima è un mondo sociale in cui nessuno fa mai niente per aiutare chi è in condizione di bisogno o per soccorrere chi si trova in miseria. E questo è vero di ciascuno, sia vissuto in passato, viva nel presente o debba vivere nel futuro. È questo lo stato di equilibrio rilevante; e dobbiamo supporre che questo stato si sia sempre prodotto e debba prodursi per sempre, al pari di ogni altro ordine della natura. Kant

dà inoltre per scontato, come prima, che ogni persona del mondo sociale alterato conosca le leggi della condotta umana che risultano dalle massime generalizzate. Le condizioni di pubblicità ed eternità sono perciò soddisfatte.

2. Ora, nell'interpretazione della contraddizione nel test della volontà, ci si imbatte in una difficoltà. Mi spiego: Kant dice che non possiamo volere il mondo sociale alterato associato alla massima dell'indifferenza perché in questo mondo è possibile che si producano molte situazioni in cui potremmo essere noi ad avere bisogno dell'amore e della simpatia degli altri. Trovandoci in queste situazioni, scopriremmo di aver privato noi stessi di ciò di cui abbiamo bisogno, e di averlo fatto attraverso una legge che ha origine nella nostra stessa volontà. E, suggerisce Kant, è irrazionale da parte nostra volere un mondo sociale in cui ciascuno sia sordo, come per effetto di una legge della natura, alle nostre richieste di aiuto e soccorso, a meno che l'interesse personale non lo consigli altrimenti.

Riusciamo a vedere la difficoltà che ho annunciato non appena notiamo che il test applicato da Kant alla massima dell'indifferenza è troppo forte: esso respinge, infatti, anche qualsiasi massima che conduca a una qualche versione del precetto dell'aiuto reciproco. La ragione sta in questo: qualsiasi precetto di questo tipo ci imporrà di tanto in tanto di aiutare gli altri in condizione di bisogno. Ma in qualsiasi mondo sociale alterato che sia associato a un tale precetto, possono prodursi situazioni in cui ciò che massimamente vogliamo è non aiutare gli altri, a meno che il precetto in questione non sia alquanto banale. È possibile, cioè, che vi siano circostanze in cui, dati i nostri piani, aiutare gli altri sia per noi estremamente seccante. Perciò, anche in questo caso, avremmo impedito a noi stessi, attraverso una legge che ha origine nella nostra stessa volontà, di fare ciò che intensamente vogliamo.

In termini generali, la difficoltà è questa: non ci sono precetti morali che non si oppongano, almeno in qualche occasione, alle nostre ferme intenzioni, ai nostri piani o ai nostri desideri naturali, quale che sia il mondo sociale alterato; in questi casi, essi saranno contrari alla nostra volontà. E in effetti, uno dei ruoli delle norme

morali è precisamente fornire questa opposizione nel modo richiesto dalla situazione. Perciò, per come Kant lo espone, il test della procedura dell'imperativo categorico sembra richiedere qualche revisione.

3. Non è facile eliminare questa difficoltà, ma volendo preservare il pensiero principale di Kant possiamo fare due cose.

In primo luogo, dobbiamo arricchire il contenuto della volontà degli agenti nel momento in cui decidono se possano o non volere un certo mondo sociale alterato. Cosa vogliono questi agenti? Quali sono le loro priorità, se ne hanno qualcuna?

In secondo luogo, dobbiamo specificare ulteriormente il punto di vista dal quale queste decisioni sul mondo sociale sono prese: quali tipi di informazione posseggono gli agenti ideali, e cosa possono assumere a proposito della loro posizione e del loro ruolo all'interno di un mondo sociale alterato?

Si consideri il contenuto della volontà di un agente ideale: penso che una via d'uscita (non ho detto la sola) sia sviluppare una concezione appropriata di quelli che possiamo chiamare "bisogni umani veri", un'espressione che nella *Metafisica dei costumi* Kant utilizza diverse volte (si veda VI, pp. 393, 432 sg., 453 sgg. [tr. it. pp. 242, 291, 321 sg.]).<sup>4</sup> A mio giudizio, ciò che Kant sostiene è che gli esseri umani sono caratterizzati da certi bisogni umani veri, da certe condizioni essenziali la cui mancata soddisfazione renderebbe la loro vita del tutto priva di piacere. È un dovere verso noi stessi cercare di garantirci la soddisfazione di questi bisogni, e se abbiamo la tentazione di violare questo dovere è per una forma di avarizia (*MdS* VI, p. 432 [tr. it. p. 291]). Perciò, il mondo sociale che dobbiamo volere (nella misura in cui le circostanze lo consentono) è un mondo in cui questa garanzia è effettiva. Kant suggerisce una massima che chiama "dell'interesse comune"; la possiamo intendere nel modo seguente:

Quando sono in condizione di farlo, devo aiutare gli altri in modo che i loro bisogni trovino soddisfazione, ma non fino al punto di diventare io stesso bisognoso. Kant pensa dunque che abbiamo questo dovere universale, e che sia così perché dobbiamo poterci considerare come esseri umani compagni l'uno dell'altro: "esseri

ragionevoli soggetti a dei bisogni e riuniti dalla natura in una stessa dimora per aiutarsi reciprocamente” (*MdS* VI, p. 453 [tr. it. p. 321]).

Alla luce di quanto precede, è chiaro che, tra il mondo sociale alterato associato al precetto dell'indifferenza e il mondo sociale associato al precetto del soccorso reciproco, possiamo volere, in quanto agenti ideali, solo il secondo: solo questo mondo *garantisce* la soddisfazione dei nostri bisogni umani veri, una garanzia cui un agente razionale e prudente dà la priorità. Supporrò perciò, quale componente della procedura dell'imperativo categorico, che abbiamo bisogni di questo tipo e che essi siano grosso modo gli stessi per ognuno di noi.

Nell'applicare la procedura dell'imperativo categorico così rivista, mostriamo di aver compreso che non vi è precetto generale che non sia destinato a limitare, in alcune o forse anche molte occasioni, le azioni che compiremmo in quanto mossi dai nostri desideri. Quello che dobbiamo fare è confrontare mondi sociali alternativi e valutare le conseguenze generali del fatto di volerne uno anziché un altro. Per fare questo, almeno in qualche occasione, dovremo tener conto del saldo approssimativo dei probabili effetti che potrebbero ricadere nel tempo sui nostri bisogni umani veri. Ma naturalmente, perché questa idea funzioni, abbiamo bisogno, anche per il tipo di caso qui analizzato, di una qualche trattazione di questi bisogni. A mio avviso, Kant sostiene che abbiamo “bisogni umani veri” (o bisogni fondamentali) non solo di cibo, bevande e riposo, ma anche di istruzione e cultura, e delle varie condizioni che sono essenziali per lo sviluppo e l'esercizio della nostra sensibilità e coscienza morale, e per i poteri della ragione, del pensiero e del giudizio. Ma è un'indicazione che qui non intendo approfondire ulteriormente.

## *6. Due limiti sulle informazioni*

1. Si consideri ora il punto di vista a partire dal quale gli agenti ideali decidono se o no possano volere un certo mondo sociale. A mio avviso, è possibile che Kant abbia assunto che la decisione al



quarto passaggio sia soggetta a limitazioni sulle informazioni di due tipi. Che qualche restrizione sia indispensabile appare evidente dal tipo di obiezione sollevato da Sidgwick.<sup>5</sup>

In base al primo tipo di limitazione, quello che dobbiamo fare è ignorare sia le caratteristiche più particolari delle persone, noi stessi compresi, sia il particolare contenuto dei loro e dei nostri scopi finali e desideri. Troviamo qualche sostegno a questo suggerimento nel capoverso in cui Kant caratterizza il regno dei fini; scrive Kant:

Ma io intendo, per *regno*, l'unione sistematica di diversi esseri razionali attraverso leggi comuni. Ora, poiché le leggi determinano i fini in base alla validità universale di questi ultimi, se si astrae dalle differenze personali degli esseri razionali e da ogni contenuto dei loro fini privati, può essere pensata una totalità di tutti i fini (tanto degli esseri razionali come fini in sé, quanto dei fini propri che ognuno può porsi) in una connessione sistematica, ossia un regno dei fini, che sia possibile secondo i principi suddetti (*Gr* II, 63 [tr. it. p. 433; tr. it. p. 101]).<sup>6</sup> In base alla seconda limitazione, nel chiedere a noi stessi se possiamo volere il mondo sociale alterato associato alla nostra massima, dobbiamo ragionare come se non sapessimo quale posto possiamo occupare in quel mondo. Trovo difficile leggere, diciamo, l'analisi di Kant della Tipica (*KP* v, pp. 69 sg. [tr. it. p. 151]) senza pensare che sia implicita qualche idea di questo tipo. Scrive Kant: “Domanda a te stesso se l'azione che tu hai in mente, la potresti considerare possibile mediante la tua volontà, se essa dovesse accadere secondo una legge della natura, della quale tu stesso fossi una parte. Secondo questa regola, infatti, ciascuno giudica se le azioni sono moralmente buone o cattive. Così si dice: se ciascuno [...] guardasse con indifferenza completa alla miseria altrui, tu, appartenendo a un tal ordine di cose, ti troveresti bene in esso, col consenso della tua volontà?”.

Qui, a suggerire qualche limite sulla nostra conoscenza del posto che potremmo occupare nel mondo sociale alterato, è quanto Kant sostiene a proposito del nostro essere “una parte” di quel sistema della natura, e l'indicazione alla fine del passo secondo la quale, nel decidere se essere membri di quel mondo, dobbiamo

considerare se lo faremmo “con il consenso della [nostra] volontà”, ossia liberamente. È chiaro che la risposta non può che dipendere da ciò che sappiamo sul posto che occuperemmo in esso. Se so che la soddisfazione dei miei bisogni veri sarà assicurata (in quanto socialmente realizzabile) dalla generalizzazione dei precetti al secondo passaggio, acconsentirò; in caso contrario, probabilmente non lo farò.

2. Se questi due suggerimenti sono corretti, allora applichiamo la procedura dell'imperativo categorico in modo sbagliato se proiettiamo sul mondo sociale alterato o il contenuto particolare dei nostri scopi finali, o le caratteristiche specifiche delle circostanze politiche o sociali in cui ci troviamo oggi o potremmo trovarci in futuro. Non è lecito sapere, per esempio, se si è o non un uomo forte nel senso di Sidgwick. E in una società in cui ciascuno sia o nobile o servo, i nobili non possono ragionare sulla base di una massima di soccorso reciproco che limiti questo aiuto ai membri della loro stessa classe sociale. Una tale massima si basa su un'informazione illecita. Ciò che innanzitutto devono fare è piuttosto garantire la soddisfazione dei bisogni veri di tutti gli esseri umani, dei loro e di quelli degli altri.

Per riassumere: al quarto passaggio, dobbiamo ragionare non solo sulla base di una concezione dei bisogni umani veri, ma anche adottando un punto di vista appropriatamente generale che soddisfi queste due restrizioni sulle informazioni particolari (in quanto opposte a generali). È così perché le richieste della ragione pratica, sia pura che empirica, rappresentate dalla procedura dell'imperativo categorico ci obbligano a considerare noi stessi come intenti a proporre una pratica morale pubblica per un mondo sociale funzionante e destinato a durare. Qualsiasi legge pubblica per un regno dei fini i cui membri siano persone libere, eguali e ragionevoli, deve rispondere a queste condizioni.

## *7. La struttura dei motivi*

1. A questo punto, con la procedura dell'imperativo categorico

davanti a noi, siamo in condizione di considerare la struttura dei motivi delle persone dotate di una salda volontà buona.<sup>7</sup> Nell'argomentazione principale della Sezione I della *Fondazione della metafisica dei costumi*, Kant distingue le azioni che sono sia conformi al dovere sia compiute a partire da esso, dalle azioni che semplicemente si accordano al dovere ma derivano da inclinazioni. Queste ultime hanno legalità ma non moralità. Il valore morale delle azioni dipende dai principi del volere a partire dai quali sono compiute, non dagli scopi – obiettivi, stati di cose o fini – il desiderio dei quali ci muove ad agire.

La distinzione che Kant ha in mente qui è chiarita nella nota al capoverso 14 della Sezione II (p. 413 [tr. it. p. 59]), nella quale viene presentato il contrasto tra il nostro prendere interesse per qualcosa e il nostro agire per interesse. Scrive Kant:

Il primo ["prendere interesse"] significa interesse *pratico* per l'azione, il secondo ["agire per interesse"] interesse *patologico* per l'oggetto dell'azione. Il primo indica solo dipendenza della volontà da principi della ragione in se stessa, il secondo dipendenza dai principi di essa che sono posti a vantaggio dell'inclinazione, poiché infatti la ragione fornisce solo la regola pratica riguardo a come possano essere soddisfatti i bisogni dell'inclinazione. Nel primo caso mi interessa l'azione, nel secondo l'oggetto dell'azione (in quanto sia gradevole per me). La distinzione che Kant opera qui è di importanza fondamentale. Un'azione compiuta in nome del dovere è un'azione compiuta a partire da un interesse che si prende per l'azione in se stessa in quanto rispondente in modo corretto, quanto meno secondo il nostro giudizio, ai principi della ragione pratica. Questo prendere interesse per l'azione in se stessa in considerazione del suo soddisfare questi principi, è ciò che conferisce all'azione la sua moralità in quanto opposta alla sua mera legalità.

2. Da questa distinzione derivano diverse conseguenze importanti. Ne cito due: in primo luogo, in base alla prospettiva di Kant, ogni azione è mossa da qualche interesse. Contrariamente a quanto di tanto in tanto si dice, in Kant non ci sono azioni che derivino dalla sola ragione, se si intende, con questo, azioni senza

un interesse che le muova. Per Kant, inoltre, ogni azione ha un oggetto o uno scopo – in certi casi uno scopo voluto dalle inclinazioni, ma altre volte uno scopo ricadente sotto un fine obbligatorio determinato dai principi della ragione pratica.

Un altro punto è il seguente: le azioni di una persona dotata di una volontà pienamente buona – una persona il cui carattere sia contraddistinto dalle virtù primarie della saggezza, della giustizia e della benevolenza, e sostenuto dalle virtù secondarie – comprendono spesso entrambi i tipi di interesse: un interesse pratico connesso ai principi della ragione pratica, e gli interessi connessi agli oggetti di bisogni e inclinazioni. È così, per esempio, tutte le volte in cui persone dotate di volontà buona si assicurano i propri interessi agendo entro i limiti dei loro diritti; in questo caso, infatti, ciò che esse fanno è modellato dai loro interessi, ma esse non lo fanno se non dopo aver verificato se questi interessi siano compatibili con i diritti degli altri. Ne segue che a muovere le nostre azioni sono interessi di tipi diversi e organizzati in una certa struttura: nella misura in cui la nostra volontà è una volontà buona, l'interesse pratico che prendiamo per la legge morale in se stessa ha sempre una priorità regolativa effettiva. Cogliamo pienamente la natura di questa struttura nel nostro operare attraverso la procedura dell'imperativo categorico.

Supponete di essere la persona tentata di fare la promessa falsa del secondo esempio di Kant, l'esempio che abbiamo esaminato nel paragrafo 4. A tentarvi sono le inclinazioni generate dai bisogni di una situazione difficile. Ma a portarvi a verificare la vostra massima attraverso la procedura dell'imperativo categorico – assumo infatti che lo facciate – non sono le vostre inclinazioni, bensì la vostra sensibilità morale e l'interesse pratico che prendete per la legge morale. Senza questa sensibilità e questo interesse pratico, non vi preoccupereste di verificare, attraverso l'esercizio della volontà elettiva, se potete incorporare quella inclinazione in una massima ammissibile, una massima che risulti accettabile alla procedura dell'imperativo categorico.<sup>8</sup>

Come ogni altra attività, compreso il ragionare e il pensare di ogni tipo, la deliberazione di seguire la procedura dell'imperativo

categorico è mossa da un qualche interesse. Che sia così è vero tanto per Kant quanto per Hume. Il contrasto con Hume sta nella natura di questi interessi e nella struttura che assegna agli interessi pratici una priorità regolativa.

3. In *Gr I*, 10-12 (pp. 397-399 [tr. it. pp. 25-29]), Kant esamina tre esempi di azioni compiute per dovere e dotate di pieno valore morale opponendole ad azioni che, per quanto conformi al dovere, o non posseggono che poco valore morale o ne sono prive del tutto. Ciascun caso è caratterizzato da un'inclinazione immediata a compiere l'azione prescritta dal proprio dovere: il dovere di preservare la propria vita, di aiutare gli altri nel bisogno, e di assicurarsi la propria felicità. Questa inclinazione immediata è così spesso presente che il valore morale delle azioni in questione, ammesso ne abbiano, risulta non chiaro. Ma a interessare Kant sono i casi in cui il valore morale si manifesta in modo evidente; è in questi ultimi, infatti, che i principi impliciti nei nostri giudizi morali quotidiani possono essere colti nel modo più facile.

Il secondo esempio di Kant, l'esempio del filantropo che partecipa al destino degli altri, ha suscitato la più grande costernazione, e ha portato Schiller a comporre alcuni versi molti citati:

Volentieri servo gli amici, ma ahimè lo faccio provando piacere. Così sono afflitto dal dubbio di non essere una persona virtuosa. Ma a questo è data risposta: Di certo la tua sola risorsa è cercare di disdegnarli interamente, E quindi fare con avversione ciò che il dovere ti impone. Sono versi divertenti, ma sono basati su un errore: non riconoscono la differenza tra la trattazione del volere come tale di Wolff, e la dottrina di Kant di una volontà pura con la sua idea di una volontà elettiva. Ignorano la distinzione tra l'interesse pratico sulla base del quale agiamo – un interesse che possiede una priorità regolativa nel determinare ciò che per noi è lecito fare –, e le altre inclinazioni e affezioni che sentiamo mentre agiamo. È possibile che queste affezioni si manifestino nel nostro modo di agire, nel nostro contegno ed espressione: facciamo il nostro dovere con gioia e di buon grado. E tuttavia, il nostro adempiere al nostro dovere non dipende da queste affezioni. Nelle

persone dotate di volontà buona, queste affezioni non sono indispensabili in quanto forze psichiche di sostegno o aiuto senza le quali fare il proprio dovere sarebbe impossibile.

4. Le questioni relative al dovere devono essere risolte esclusivamente attraverso considerazioni della ragione pratica; possiamo agire sulla base delle nostre inclinazioni solo se le massime da esse suggerite sono riconosciute come ammissibili dalla procedura dell'imperativo categorico. Solo in questo caso la volontà elettiva delle persone con un carattere pienamente virtuoso può farle proprie. Ma ciò non significa che provare sentimenti e affezioni sia fuori luogo, o che lo sia adempiere al proprio dovere con gioia o piacere. Né vuol dire che il carattere virtuoso delle persone di buona volontà debba sempre essere manifesto o chiaramente visibile a tutti. Significa piuttosto che, nei momenti difficili, quando sono afflitte, come il filantropo, da una insensibilità mortale, tali persone possono fare ugualmente ciò che il dovere richiede. Solo in questo caso, forse, il loro carattere virtuoso è chiaramente visibile, ma con questo non si intende certo affermare che non fosse tale anche prima.

E tuttavia, dobbiamo ammettere che l'esposizione di Kant non è in queste pagine (*Gr* I, 10-12, pp. 397-399 [tr. it. pp. 25-29]) coerente. Il suo obiettivo è sviluppare un'argomentazione che presenti la natura della legge morale per come la si può cogliere nei giudizi ordinari sul valore morale delle azioni. E vuole farlo concentrando l'attenzione su azioni che si accordano, secondo noi tutti, con il dovere, ma che lo fanno senza essere sostenute dalle inclinazioni della persona che le compie. Questa persona può avere avuto un carattere pienamente virtuoso anche prima, e tuttavia è solo ora che vediamo questo fatto per la prima volta con chiarezza. Il contrasto cruciale è tra essere virtuosi da sempre e il manifestarsi chiaramente di questa virtù in circostanze difficili e dure.

Ma è una presentazione dalla quale Kant talvolta si allontana, in particolare nell'esempio, il secondo, del filantropo. Il contrasto che in questo caso propone, infatti, è tra una persona mossa esclusivamente da inclinazioni naturali e che come tale non sembra mai prendere in considerazione la legge morale (nel rendere gli

altri felici attraverso il proprio operare essa prova piacere), e chi invece riesce, anche in condizioni difficili, ad agire sulla base del solo dovere. Se, come sembra, il filantropo di cui si parla è uno solo (si veda *Gr* I, 11), allora non possiamo che supporre che a cambiare sia stato il suo carattere. E tuttavia, non dovremmo lasciare che queste oscillazioni di Kant oscurino la sua importante dottrina di una volontà pura con la sua priorità regolativa dell'interesse pratico puro. Non ho detto che la dottrina di Kant sia pienamente difendibile, ma è perfettamente compatibile con il fare il proprio dovere con gioia e di buon grado, e con tutte le affezioni che danno bellezza alla vita umana. Si veda, su questo, la risposta di Kant a Schiller (*Rel* VI, pp. 23, 24 n. [tr. it. pp. 21-22]).

<sup>1</sup> In *Kant VII*, ne aggiungerò altre due: la condizione del fatto della ragione e la condizione della motivazione.

<sup>2</sup> Su questa presupposizione, si veda l'istruttiva analisi proposta in Barbara Herman, *The Practice of Moral Judgment*, in "Journal of Philosophy", agosto 1985, pp. 414-436, ripubblicato in *The Practice of Moral Judgment*, Harvard University Press, Cambridge Mass. 1993, pp. 73-93.

<sup>3</sup> Modulo di poche variazioni secondarie, la mia trattazione della procedura dell'imperativo categorico segue quella proposta da Onora (Nel) O'Neill nel suo *Acting on Principle*, Columbia University Press, New York 1975. Si vedano anche Paul Dietrichson, *When Is a Maxim Universalizable?*, in "Kantstudien" (1964); e Thomas Pogge, *The Categorical Imperative*, in Ofried Hóffe (a cura di), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten: Ein Kooperativer Kommentar*, Vittorio Klosterman, Frankfurt 1989. Ho anche seguito la supposizione, proposta da Barbara Herman in molti suoi saggi, secondo la quale, nel considerare la procedura dell'imperativo categorico, dobbiamo assumere che la massima dell'agente sia razionale.

<sup>4</sup> Nell'adottare questa via d'uscita, correggiamo la trattazione

di Kant o vi aggiungiamo qualcosa di nuovo. La ritengo, comunque, una soluzione nello spirito di Kant. L'importante è che non comprometta gli elementi essenziali della sua dottrina, e in effetti credo non lo faccia.

<sup>5</sup> "[P]ossiamo immaginare un uomo in cui lo spirito di indipendenza e la riluttanza a contrarre obblighi sono così forti da preferire di subire qualsiasi privazione piuttosto di accettare l'aiuto di altri. Ma anche concedendo che nel momento attuale della difficoltà ciascuno necessariamente desideri l'aiuto degli altri, può ancora darsi che un uomo forte, dopo aver bilanciato le probabilità della vita, sia facilmente portato a pensare che lui e quelli come lui nel complesso abbiano più da guadagnare adottando in generale la massima egoistica, in quanto è probabile che la benevolenza porti loro più oneri che guadagni". Si veda Henry Sidgwick, *The Methods of Ethics*, cit., p. 389 n. (tr. it. cit., p. 420).

<sup>6</sup> Al termine "*kingdom*" in "*kingdom of ends*" di Paton, Rawls preferisce il termine "*realm*" [N.d.C.].

<sup>7</sup> Per alcune analisi illuminanti, si vedano Barbara Herman, *On the Value of Acting from the Motive of Duty*, in "Philosophical Review", giugno 1981, pp. 359-382, ripubblicato in *The Practice of Moral Judgment*, cit., pp. 1-22; e Henry Allison, *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge University Press, Cambridge 1990, cap. VI.

<sup>8</sup> Questa osservazione si accorda con quanto Kant sostiene in *La religione entro i limiti della sola ragione*: "[L]a libertà della volontà ha il carattere del tutto particolare di non poter essere determinata ad un atto per mezzo di un movente, se non in quanto l'uomo abbia assunto questo movente nella sua massima (se cioè egli non l'abbia preso per sua regola generale, secondo la quale egli vuol comportarsi)" (*Rel* VI, p. 24 [tr. it. p. 22]).



## KANT III

### L'imperativo categorico: la seconda formulazione

#### 1. *La relazione tra le tre formulazioni*

1. Un problema, nell'interpretazione dell'imperativo categorico, è decidere in che modo le sue tre formulazioni siano legate l'una all'altra. E poiché Kant definisce ciascuna formulazione in modi diversi, abbiamo in realtà tre famiglie di formulazioni. Nell'ultima lezione, ho esposto l'imperativo categorico nei termini della formula della legge della natura, che abbiamo chiamato procedura dell'imperativo categorico. La domanda che ci poniamo oggi è in quale modo le due formulazioni successive siano a essa legate.

Alla fine dell'argomentazione centrale della Sezione II della *Fondazione* (capoversi 12-71 [pp. 412-436; tr. it. pp. 55-105]), Kant propone un riesame delle tre formule e una sintesi delle conclusioni principali (II, 72-79 [pp. 436-440; tr. it. pp. 107-115]). Egli avvia questo esame affermando che i tre modi proposti di rappresentare il principio della moralità sono in realtà tre formulazioni diverse esattamente della medesima legge. Ciascuna di esse contiene una combinazione delle altre due (capoverso 72). Non solo. Introducendo la prima formulazione (capoverso 31 [p. 421; tr. it. p. 75]), Kant ha anche sostenuto che l'imperativo categorico è uno solo.

Assumo, perciò, che vi sia un solo imperativo categorico e che le sue tre formulazioni siano in qualche modo equivalenti. Il problema è che queste formulazioni sono tutt'altro che identiche. In particolare, la seconda formulazione introduce concetti nuovi e

piuttosto differenti. Essa suona così (II, 49 [pp. 428-429; tr. it. p. 91]):

Agisci in modo da trattare l'umanità, così nella tua persona come nella persona di ogni altro, sempre insieme come fine, mai semplicemente come mezzo. Abbiamo certamente bisogno di una spiegazione per capire come questa formulazione possa essere equivalente alla prima e alla terza, dati i suoi tre concetti di persona, di umanità e di trattare l'umanità come un fine (un fine in se stessa).

Ma c'è anche una difficoltà ulteriore, e cioè che, considerata di per sé, l'analisi sviluppata nei capoversi che precedono questa seconda formulazione (i capoversi 46-49 [pp. 427-429; tr. it. pp. 87-91]) risulta essere piuttosto oscura. Credo che la cosa migliore sia interpretarla alla luce di quanto Kant sostiene in altri luoghi: nei capoversi 1-7 della Sezione I (pp. 393-396 [tr. it. pp. 15-23]), dedicati al valore assoluto della volontà buona e al ruolo della ragione, e in ciò che si legge più avanti nella Sezione II, e in particolare nei capoversi 70-71 (pp. 435-436; tr. it. pp. 103-105), e 76-77 (pp. 437-438; tr. it. pp. 109-111). Ma come vedremo, sono molto importanti anche i *Principi metafisici della dottrina della virtù* (*Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*).

2. Consentitemi di iniziare la trattazione delle relazioni tra le tre formulazioni guardando a quanto Kant sostiene nel suo riesame in II, 72-75 (pp. 436-437; tr. it. 107). Qui, oltre a dire che queste tre formulazioni rappresentano la medesima legge, Kant propone due osservazioni importanti.

In primo luogo, sostiene che tra le tre formulazioni c'è una differenza che è pratica soggettivamente più che oggettivamente. Dunque, tra esse, non ci sono differenze oggettive. Se abbiamo diverse formulazioni (e in particolare queste formulazioni) è per portare l'idea della ragione – ossia la legge morale – più vicina all'intuizione (secondo una certa analogia) e perciò più vicina al sentimento. Al termine di questo riesame (II, 75 [pp. 436-437; tr. it. p. 107]), Kant scrive che, se si vuole procurare un accesso, o un ingresso, alla legge morale, è utile far passare la stessa azione attraverso tutte e tre le formulazioni, in modo da “avvicinarla, per

quanto sia possibile, all'intuizione".

La seconda osservazione importante che Kant propone in questo passo afferma che, nel dare un giudizio morale, è meglio procedere ogni volta secondo il metodo rigoroso, e perciò adottare come base la formula universale dell'imperativo categorico: "agisci secondo la massima che può fare di se stessa, insieme, una legge universale". Il che significa, a mio avviso, che la base del metodo rigoroso è l'imperativo categorico stesso. Ma poiché siamo esseri finiti caratterizzati da bisogni, non ci è possibile applicare questo imperativo alle nostre azioni in modo diretto; possiamo farlo solo dopo aver interpretato l'imperativo categorico nei termini della formula della legge della natura, cosa che facciamo applicando la procedura dell'imperativo categorico. Questa procedura non è lo stesso dell'imperativo categorico, ma ci fornisce l'espressione più facilmente utilizzabile del metodo rigoroso che è basato su di esso.

Perciò, se vogliamo verificare cosa l'imperativo categorico ci richieda mettendo alla prova le nostre massime, dobbiamo sempre applicare la procedura dell'imperativo categorico. Le altre formulazioni non possono aggiungere nulla di nuovo al contenuto di questo imperativo accertato in questo modo. Non le si deve interpretare in modo che ne risulti qualche richiesta non già data dall'espressione per noi più facilmente utilizzabile del metodo rigoroso, la procedura in quattro passaggi.

3. La funzione delle altre formulazioni è perciò guardare alla procedura dell'imperativo categorico da punti di vista diversi. La congettura che propongo è questa: nella prima formulazione (utilizzando la formula della legge della natura) guardiamo a una certa situazione morale dal punto di vista dell'agente. In quanto persone ragionevoli e coscienziose, dobbiamo sottomettere le nostre massime razionali (che sono indotte, diciamo, dalle nostre inclinazioni, dato un qualche contesto della vita quotidiana effettivo o possibile) al test della procedura dell'imperativo categorico. Considerandoci soggetti a richieste morali, vogliamo verificare se agire sulla base della nostra massima sia lecito.

Nella seconda formulazione, invece, l'imperativo categorico ci comanda di considerare noi stessi e le altre persone come

influenzati dall'azione che abbiamo proposto. Noi e gli altri, cioè, siamo considerati come passivi; o, come dice Kant, dobbiamo sempre trattare l'umanità, sia in noi stessi sia negli altri, come un fine. Nella terza formulazione (quella dell'autonomia) torniamo di nuovo al punto di vista dell'agente, ma questa volta non in quanto individuo soggetto alle richieste morali, ma in quanto intento, per così dire, a legiferare secondo una legge universale: qui, la procedura dell'imperativo categorico è considerata come quella procedura che ci consente, se aderiamo a essa e lo facciamo afferrando pienamente il suo significato, di considerarci come coloro che istituiscono la legge universale di un possibile regno dei fini.

Questa interpretazione si allontana dal testo di Kant sotto un aspetto (ma non penso certo che stravolga il suo punto principale). Kant sostiene che le tre formulazioni sono equivalenti in quanto ciascuna include le altre. Ma se presumiamo che la formulazione della legge della natura definisca la procedura per noi più facilmente utilizzabile per sviluppare ciò che l'imperativo categorico ci chiede, non possiamo anche dire che la seconda e la terza formulazione sono modi alternativi di specificare lo stesso contenuto, anche se riconosciamo che esse non possono neppure aggiungere a questo contenuto qualcosa di nuovo. Diremo piuttosto che dipendono dalla procedura dell'imperativo categorico e dal suo contenuto – le massime che accetta – nel modo appena esposto. Il nostro compito di oggi è capire se questo suggerimento sia compatibile con la trattazione di Kant della seconda formulazione.

## *2. Le versioni della seconda formulazione*

1. Sono quattro le versioni della seconda formulazione che è utile avere ben chiare di fronte a noi. Troviamo *per prima* l'enunciazione principale (II, 49 [pp. 428-429; tr. it. p. 91]):  
Agisci in modo da trattare l'umanità, così nella tua persona come nella persona di ogni altro, sempre insieme come fine, mai

semplicemente come mezzo. Nel suo riesame delle tre formulazioni (II, 74 [p. 436; tr. it. p. 107]), Kant scrive, *in secondo luogo*, che:

L'essere ragionevole e razionale, come fine per sua natura, quindi come fine in se stesso, deve servire in ogni massima da condizione limitativa di ogni fine semplicemente relativo e arbitrario. In II, 77 (pp. 437-438 [tr. it. pp. 109-111]), nel riesame dell'intera argomentazione, troviamo *in terzo luogo* la versione seguente:

Agisci verso ogni essere ragionevole e razionale (verso te stesso e verso gli altri) in modo che questi valga nella tua massima insieme come fine in se stesso. Questa formulazione, dice Kant, farebbe fondamentalmente tutt'uno con una *quarta* (II, 77 [pp. 437-438; tr. it. p. 109]):

Agisci secondo una massima che contenga in se stessa insieme la propria validità universale per ogni essere ragionevole e razionale.

2. Sono principi certamente tutt'altro che identici, anche se nei primi tre possiamo riconoscere varianti diverse della seconda formulazione. Ma che Kant consideri anche il quarto come una versione della stessa formulazione è qualcosa di estemporaneo e sorprendente. Qui, infatti, non troviamo il vocabolario speciale delle tre precedenti: questo principio non dice nulla sul trattare l'umanità come un fine in se stesso. La mia idea è che Kant lo consideri in questo modo perché, come vedremo più avanti, esso si accorda bene con un'interpretazione della seconda formulazione che proporrò tra poco, e in particolare con quella che chiamerò la sua interpretazione negativa.

Nonostante le differenze di formulazione, riguardo alle prime tre enunciazioni (e perciò lasciando da parte la quarta), due punti sono importanti.

Tutte e tre ribadiscono che ciascuno deve trattare l'umanità nella propria persona e nelle persone degli altri in un certo modo: mai semplicemente come un mezzo ma sempre come un fine in se stessa. La seconda variante aggiunge un altro pensiero, e cioè che, poiché la natura di un essere ragionevole e razionale lo caratterizza come un fine in se stesso, questa natura deve servire in tutte le massime da condizione limitativa riguardo al perseguimento dei

fini meramente relativi e arbitrari, ossia i fini delle inclinazioni e degli interessi patologici (*Gr* II, 14 n. [p. 413; tr. it. p. 59]). Ma questo pensiero è implicito anche nelle altre varianti.

### 3. *I doveri di giustizia e i doveri di virtù*

1. Ciò che desidero fare è illustrare due interpretazioni della seconda formulazione che chiamerò rispettivamente interpretazione negativa e positiva. I termini “negativo” e “positivo” sono tratti da ciò che Kant sostiene nel commento al quarto esempio (II, 54 [p. 430; tr. it. p. 95]), e quindi nel capoverso 77 della Sezione II (pp. 437-438; tr. it. pp. 109-111), dove si dice che, nel concepire un fine non come qualcosa da attuarsi bensì come a se stante o indipendente, dobbiamo considerarlo solo negativamente, ossia come un fine contro il quale non dovremmo mai agire, e perciò come qualcosa che in nessuna occasione dev’essere considerata semplicemente come un mezzo.

Per ragioni già analizzate, assumo che la procedura dell’imperativo categorico sia lo strumento migliore a nostra disposizione per seguire il metodo rigoroso, e che perciò la nostra base debba essere la formula universale dell’imperativo categorico. E se questo è corretto, allora diremo che questa procedura accetta unicamente quelle massime le cui azioni rispettano le condizioni stabilite dalle varianti appena viste della seconda formulazione. La domanda che ci poniamo è questa: come dobbiamo intendere questo fatto?

2. Come sfondo per la presentazione delle interpretazioni negativa e positiva, abbiamo bisogno per prima cosa di considerare il contrasto tra i doveri di giustizia e i doveri di virtù. Ci sono due principi che Kant tratta in modo assai simile a casi speciali della legge morale. Mi riferisco al principio di giustizia e al principio di virtù. Il principio di giustizia suona così:

Qualsiasi azione è giusta [*recht*] quando per mezzo di essa, o secondo la sua massima, la libertà della volontà di ognuno può coesistere con la libertà di ogni altro secondo una legge universale

(*MdS* VI, p. 231 [tr. it. p. 35]). Il principio supremo della dottrina della virtù dice: Agisci secondo una massima di fini tale che l'averla possa essere per ognuno una legge universale (*MdS* VI, p. 395 [tr. it. p. 247]). Possiamo cogliere la differenza tra questi principi tenendo presente che, nel caso del principio di giustizia, la clausola "al fine di" contenuta nella massima dell'agente dice semplicemente "al fine di promuovere i miei interessi". È una clausola che non gioca alcun ruolo essenziale, e il principio regola le azioni (esterne) quali che siano i nostri fini e interessi. I doveri di giustizia concentrano l'attenzione su ciò che facciamo: sui nostri atti, non sui nostri fini. Ma nel caso del principio di virtù, la clausola "al fine di" è essenziale; come ricorderete, nella massima dell'aiuto reciproco, assume questa forma: "al fine di soddisfare i bisogni veri degli altri".

3. Elenco alcune differenze tra i doveri di giustizia e i doveri di virtù:

a) Kant identifica i doveri di giustizia (quelli specificati da un sistema di diritto conforme a giustizia [*just*]) nei doveri che possono essere istituiti e fatti rispettare dall'esterno, che possono esserci imposti da altri – il cui rispetto o violazione sia, per esempio, sanzionato con ricompense o punizioni. Questi doveri richiedono unicamente atti specifici di vario tipo, e possono essere compiuti a partire da qualsiasi motivo, non esclusi (come si è visto sopra) motivi egoistici, non importa di che genere. Si veda la figura.

b) Viceversa, non è dall'esterno che i doveri etici possono esserci imposti; siamo noi a doverli imporre a noi stessi (attraverso una legislazione, per così dire, interna). Essi consistono nel dovere di perseguire determinati fini attraverso certi piani, e nel riconoscere a questi fini un certo peso nelle nostre deliberazioni e nella nostra condotta. Sono, perciò, doveri di agire a partire da un certo motivo. Secondo Kant, agire a partire da un certo motivo (*Bewegungsgrund*) significa semplicemente considerare un certo fine o stato di cose come ciò nel cui nome si deve seguire un certo piano, e di conseguenza deliberare e agire (*Gr* II, 46 [pp. 427-428; tr. it. pp. 87-89]).

c) Mentre i doveri di giustizia sono detti di obbligo stretto, i

doveri di virtù sono di obbligo largo (*MdS* VI, p. 390 [tr. it. p. 240]). Questa differenza rimanda al modo in cui i doveri sono stabiliti e giustificati all'interno dello schema di Kant. Così, i doveri di giustizia sono giustificati dal principio di giustizia, e perciò sono, per definizione, di obbligo stretto; viceversa, i doveri di virtù, essendo giustificati dal principio di virtù, sono, di nuovo per definizione, di obbligo largo.

|                                                    |                               |                |                                   |
|----------------------------------------------------|-------------------------------|----------------|-----------------------------------|
| Doveri di obbligo largo                            | Doveri di obbligo stretto     |                |                                   |
| Doveri di giustizia                                | Doveri di virtù               |                |                                   |
| Si applicano ad azioni esterne:<br>atti e non fini | Doveri di fare o non fare     |                | Doveri di<br>adempimento          |
|                                                    | Azioni esterne                | Azioni interne |                                   |
| Doveri di richiesta larga                          |                               |                | Doveri<br>di richiesta<br>stretta |
| Necessario e sufficiente                           | Necessario ma non sufficiente |                |                                   |

d) Kant distingue inoltre i doveri di richiesta stretta dai doveri di richiesta larga. Questa differenza si riferisce al modo in cui si adempie ai vari doveri. Per adempiere ai doveri di richiesta stretta, dobbiamo fare o non fare certi atti specifici. Viceversa, compiamo i nostri doveri di richiesta larga adottando e portando a termine piani di condotta che riconoscono un peso alla realizzazione di certi fini, chiamati da Kant “fini obbligatori”. I doveri di virtù fondamentali sono di richiesta ampia: per esempio, il dovere di coltivare la nostra perfezione morale e naturale. Non è possibile indicare regole specifiche sul modo in cui fare questo; è un dovere che richiede piani generali la cui esecuzione è questione di giudizio e buon senso.

Ora, i doveri di giustizia sono tutti doveri di richiesta stretta: li si compie semplicemente non facendo quegli atti specifici che il diritto giusto proibisce, e facendo quanto esso specificatamente richiede. I nostri motivi (i fini che abbiamo) non contano, ed è sufficiente che si compiano certi atti determinati. Ma anche i doveri di virtù possono essere di richiesta stretta, per quanto in un senso più debole. Si prenda il dovere di non togliersi la vita: fin tanto che non mi uccido, può sembrare che io compia il mio dovere. Ma per



quanto necessario, che io mi comporti in questo modo non è sufficiente. Oltre a questo, devo anche non uccidermi per la giusta ragione (per quanto strano questo possa suonare): e cioè, non devo uccidermi perché il farlo è un atto da evitare in quanto condizione, diciamo, della coltivazione della mia perfezione morale e naturale. Se non mi tolgo la vita perché le leggi vigenti puniscono i suicidi cancellando i loro nomi da ogni documento o luogo pubblico – perché temo che qualora lo facessi il mio celebre nome sarebbe cancellato da ogni edificio –, che io soddisfi quel dovere è solo un'apparenza. Valgono considerazioni simili anche per altri doveri di virtù che ci richiedono di evitare certi atti: il dovere di non mentire, di non cadere nell'autoinganno, di non darsi a dileggi, e così via. Sono tutti casi in cui, per realizzare i fini specificati dai doveri di virtù, è necessario compiere o non compiere certe azioni.

#### 4. *Che cos'è l'umanità?*

1. Dobbiamo chiederci, a questo punto, che cosa sia l'umanità e cosa significhi trattarla, sia in noi sia negli altri, come un fine in se stessa. E per il momento, possiamo dire che, se la nostra congettura è corretta, allora questo significato dev'essere spiegabile considerando quali massime siano accettate dalla procedura dell'imperativo categorico quando guardiamo a questa procedura dal punto di vista di noi stessi e degli altri in quanto influenzati dall'azione proposta, e perciò come passivi.

Ora, per umanità Kant intende quei nostri poteri e capacità che ci caratterizzano come persone ragionevoli e razionali che appartengono al mondo naturale. Abbiamo umanità perché siamo sia *vernünftig*, sia dotati di un corpo: persone ragionevoli e razionali collocate nella natura insieme ad altri animali. Tra quei poteri rientrano, in primo luogo, i poteri della personalità morale, grazie ai quali possiamo avere una volontà buona e un carattere morale buono; e in secondo luogo, le capacità e abilità che sono sviluppate dalla cultura: dalle arti, le scienze, e così via.

2. A conferma di questa affermazione, consentitemi di

esaminare tre luoghi dei *Principi metafisici della dottrina della virtù*. Il termine “umanità” (*Menschheit*) compare in molti passi di quest’opera (ne ho contati venti [ma possono essercene di più], e in alcuni di essi troviamo la parola umanità [o una sua variante] ripetuta più di una volta).<sup>1</sup> È mia opinione che la caratterizzazione dell’umanità appena esposta trovi conferma in ciascuno di essi. Propongo tre esempi.

a) In *MdS* VI, pp. 378 sg. [tr. it. p. 236], Kant spiega il concetto di perfezione qualitativa che è alla base della definizione dei nostri vari doveri di perfezionare noi stessi. E sostiene che un nostro dovere è adottare come uno dei nostri fini la perfezione dell’uomo come tale, o “precisamente dell’umanità”. Si osservi che queste perfezioni risiedono in ciò che possiamo realizzare attraverso le azioni, non nei doni che la natura ci elargisce. Il dovere di perfezione si divide in due sottosezioni principali:

I) il dovere di coltivare le nostre capacità naturali, la più importante delle quali è l’intelletto, ossia la capacità, tra le altre cose, di avere e applicare concetti, per esempio i concetti che accompagnano il concetto di dovere. Ne segue che è nostro dovere sollevarci al di sopra della rozza condizione dell’animalità, e realizzare in modo ancora più pieno quell’umanità in virtù della quale siamo capaci di proporci dei fini;

II) il dovere di coltivare la nostra volontà fino all’attitudine più pura, in modo che l’agire a partire da un interesse puro pratico preso per la legge morale sia il motivo delle nostre azioni, e quella legge ne sia il governo.

Perciò, realizzare la nostra umanità significa realizzare sia i nostri poteri morali sia le nostre capacità naturali per come la cultura le esprime.

b) Nel paragrafo XII dell’Introduzione ai *Principi metafisici della dottrina della virtù*, Kant considera la base psicologica della nostra ricettività al pensiero del dovere come tale, e sostiene che vi sono certe disposizioni morali – il sentimento e la coscienza morale, l’amore per il prossimo e il rispetto di se stessi – che sono disposizioni naturali dell’animo a lasciarsi influenzare dai concetti del dovere. Nessuno ha il dovere di acquisire queste disposizioni

naturali; sono infatti disposizioni a questo antecedenti e che abbiamo dal lato del sentire. E tuttavia, la nostra consapevolezza di queste disposizioni non è di origine empirica; le conosciamo solo in virtù della conoscenza della legge morale e del suo effetto sulla nostra sensibilità. Scrive Kant poco più avanti: “Non vi è uomo che sia completamente sprovvisto di sentimento morale, perché se alcuno ne fosse interamente privo, sarebbe moralmente morto, e se [...] la forza vitale che vi è nella morale non avesse la virtù di eccitare questo sentimento, allora l'umanità si risolverebbe (come per leggi chimiche) in pura animalità” (*MdS* VI, p. 400 [tr. it. p. 252]). Potremmo dire, perciò, che l'umanità è ragione pratica pura dotata di un corpo. Come infatti leggiamo poco dopo, secondo Kant, noi non abbiamo un senso speciale per il bene e il male più di quanto lo abbiamo per il vero e il falso; piuttosto, la nostra capacità di scelta (*Willkür*) ha una predisposizione a farsi muovere dalla ragione pratica pura e dai suoi principi, e il sentimento morale non consiste che in questo.

c) Nel paragrafo 34, Kant scrive che la natura ha messo nell'uomo la predisposizione ai sentimenti della gioia e del dolore simpatetici, e che servirsi di questi sentimenti come di un mezzo per promuovere la benevolenza attiva e razionale costituisce un dovere speciale, quantunque semplicemente condizionato. E prosegue dicendo: “[E]d è questo dovere appunto che si chiama senso d'umanità (*humanitas*), perché qui l'uomo non è considerato soltanto come un essere razionale, ma anche come un animale provvisto di ragione” (*MdS* VI, p. 457 [tr. it. p. 326]).

Kant distingue poi l'umanità che si trova nella capacità e nella volontà di partecipare ai sentimenti degli altri, che è libera in quanto basata sulla ragione pratica, e la semplice suscettività alla gioia e alla tristezza degli altri, che invece è non libera, non consistendo in altro che in sentimenti trasmessi (come nel *Trattato* di Hume) (*MdS* VI, p. 458 [tr. it. p. 326]). Secondo Kant, se abbiamo il dovere indiretto di coltivare i sentimenti simpatetici naturali è perché sono sentimenti appropriati ai nostri doveri morali e un mezzo per partecipare al destino degli altri, come questi doveri richiedono. La “benevolenza [attiva che questi sentimenti

promuovono] è indispensabile in se stessa per rappresentare il mondo come un bell'insieme morale in tutta la sua perfezione" (*MdS* VI, p. 459 [tr. it. p. 328]; si veda pp. 457-459 [tr. it. pp. 326-328]). Sulla base di questi passi tipici, possiamo interpretare la seconda formulazione nel modo seguente: Dobbiamo sempre agire in modo da trattare i poteri che costituiscono la nostra umanità, sia nella nostra persona sia nelle persone degli altri, mai solamente come un mezzo, ma al tempo stesso anche come un fine: ossia, come poteri la cui realizzazione e il cui esercizio sono buoni in se stessi, e, nel caso dei poteri morali che costituiscono una volontà buona, come la sola cosa nel mondo assolutamente buona in se stessa. È un'interpretazione che l'esame degli altri usi del termine "umanità" (*Gr* II, 51 [p. 429; tr. it. 93], 53 [p. 430; tr. it. 95], 55 [pp. 430-431; tr. it. p. 95], 70 [p. 435; tr. it. pp. 103-105], 78 [pp. 438-439; tr. it. 111-115]) non fa che confermare.

## 5. *L'interpretazione negativa*

1. Siamo in condizione, a questo punto, di passare alla spiegazione delle interpretazioni positiva e negativa, riconducibili rispettivamente alla seconda e alla prima coppia degli esempi di Kant. Poiché l'interpretazione positiva è piuttosto facile da capire, inizio con la più complessa interpretazione negativa. Se la nostra congettura è corretta, essa dice che la procedura dell'imperativo categorico accetta unicamente quelle massime la cui azione rispetta i limiti fissati da persone ragionevoli e razionali che devono essere trattate come fini in se stesse (II, 77 [pp. 437-438; tr. it. pp. 109-111]). Come dobbiamo prendere questa indicazione?

Si consideri di nuovo l'esempio della promessa (analizzato in *Kant II*) ma questa volta solo come illustrazione della seconda formulazione (II, 52 [pp. 429-430; tr. it. p. 93]). Se assumiamo che la conoscenza, le credenze effettive, e le circostanze degli individui siano sufficientemente simili, e che grazie a questo essi valutino ogni massima (razionale) proposta nell'identico modo, allora otteniamo un'interpretazione plausibile. Nel modo seguente.

Ciò che Kant dice è che, nel caso di una promessa falsa, il promissario (la persona alla quale la promessa falsa viene fatta) non può in alcun modo sottoscrivere il tipo di comportamento del promittente. Se sono il promissario, mi è impossibile, in quanto essere ragionevole, tenere o contenere nella mia persona il fine del promittente. Le parole di Kant sono: “*ohne daß dieser [il promissario] zugleich den Zweck in sich enthalte*”.

Ora, l'espressione “*in sich enthalte*” suona tanto involuta in tedesco quanto l'espressione inglese [o italiana] corrispondente: non è naturale in nessuna delle due lingue parlare del contenere [*to contain*] nella propria persona i fini degli altri. Siamo tentati di tradurre il testo di Kant in un linguaggio più idiomático, per esempio dicendo che il promissario “ha in comune” [*shares*] il fine dell'azione del promittente, ma è una soluzione con connotazioni ingannevoli, poiché suggerisce l'idea di convenire o consentire. Non ci resta che cercare di indovinare ciò cui Kant sta pensando, ricordando che egli utilizza l'espressione “*in sich enthalten*” anche nella quarta versione della seconda formulazione citata sopra.

2. Interpreto il testo di Kant nel modo seguente: se il promissario dovesse applicare la procedura dell'imperativo categorico alla massima sulla cui base il promittente ingannatore agisce, egli la respingerebbe, proprio come farebbe lo stesso promittente nel caso in cui seguisse anch'egli questa procedura. Quando Kant parla di mancanza di accordo (nella seconda frase di II, 52 [pp. 429-430; tr. it. p. 93]), intende dire che la massima del promittente non può essere fatta propria dal promissario. Perciò, se il promittente e il promissario agissero entrambi sulla base di massime che superano la prova della procedura dell'imperativo categorico, accetterebbero e respingerebbero le medesime massime, e perciò entrambi conterrebbero nello loro persone (e in questo senso farebbero propri) l'uno i fini (leciti) dell'altro.

Se questa interpretazione è corretta, allora siamo in grado di capire perché, in II, 77 (pp. 437-438 [tr. it. pp. 109-111]), Kant dica che la terza versione della seconda formulazione, e cioè:

Agisci verso ogni essere ragionevole e razionale (verso te stesso e verso altri) in modo tale che questi valga nella tua massima insieme

come fine in se stesso, sia fondamentalmente identica alla quarta, e cioè: Agisci secondo una massima che contenga in se stessa insieme la propria validità universale per ogni essere ragionevole. Qui è la massima a contenere in se stessa (*in sich enthält*) la sua validità, cosa che deve voler dire che ogni persona ragionevole e razionale che applichi la procedura dell'imperativo categorico in modo corretto vedrà che la massima è ammessa, e che perciò ciascuno può farla propria.

3. È possibile che questa interpretazione appaia un po' debole, persino deludente. Kant vorrà dire certamente qualcosa di più! E in effetti lo fa, ma nell'interpretazione positiva dei doveri di virtù. L'interpretazione negativa, invece, si accorda con l'importante caso dei doveri di giustizia. Che Kant abbia in mente questi doveri nell'esempio della promessa lo dimostra il suo sostenere che la richiesta secondo cui gli altri devono essere in grado di contenere nella loro persona il fine della nostra azione, è violata in modo ancora più chiaro negli attentati alla libertà e proprietà degli altri (ai diritti dell'uomo). Che in questi casi la nostra intenzione sia trattare gli altri semplicemente come mezzi è infatti chiaro: lo sappiamo perfettamente che gli altri non possono far proprio il nostro fine; certamente, non li trattiamo come quei fini contro i quali non dovremmo mai dirigere le nostre azioni.

Naturalmente, anche i doveri di virtù soddisfano questa interpretazione; infatti, anche agli altri possono sottoscrivere le massime dei fini sulla cui base agiamo quando adempiamo ai nostri doveri di virtù. La differenza è che, con questi doveri, promuoviamo anche i fini che quelle massime ingiungono: detto in modo sintetico, coltiviamo la nostra perfezione morale e naturale e promuoviamo la felicità degli altri. Viceversa, possiamo adempiere ai nostri doveri di giustizia semplicemente agendo entro i limiti stabiliti da un sistema di diritto giusto, e anche se perseguiamo esclusivamente i nostri propri interessi e ignoriamo quelli degli altri. I doveri di giustizia non richiedono nulla più della mutua accettabilità della massime che governano le nostre azioni esterne.

Per concludere: l'umanità che è in noi consiste semplicemente nei nostri poteri di ragione e pensiero, e di giudizio e sensibilità

morale. Trattare le persone come fini in questioni di giustizia (trattare l'umanità in loro come un fine) e mai semplicemente come mezzi, significa comportarsi in modi pubblicamente giustificabili alla loro e alla nostra comune ragione umana, e garantire che queste giustificazioni siano offerte ogni volta che le circostanze lo richiedono. Se oltre a questo ci curiamo della giustizia (consideriamo il rispetto del diritto delle persone come un nostro fine, e ampliamo il nostro concetto del dovere al di là di ciò che è dovuto [*MdS* VI, pp. 390 sg.; tr. it. p. 241]), allora agiamo sulla base di quello che Kant chiama obbligo di virtù (*MdS* VI, p. 410 [tr. it. p. 264]). Assumiamo un interesse pratico puro nell'associarci con gli altri in modi che essi possono pubblicamente sottoscrivere. È un'idea molto importante.<sup>2</sup>

4. Dobbiamo ancora considerare l'esempio del suicidio, ossia il primo (II, 51 [p. 429; tr. it. pp. 91-93]). L'interpretazione negativa è applicabile anche a questo? Consentitemi di considerare la sua esposizione più esauriente. Kant la propone in *MdS* VI, pp. 422 sg. [tr. it. p. 279]:

L'uomo non può privarsi della personalità finché vi sono doveri per lui, in conseguenza finché egli vive; ed è una contraddizione accordargli il diritto di sottrarsi a ogni obbligazione, vale a dire di agire così liberamente come se per questa azione non avesse bisogno di nessuna autorizzazione. Distruggere il soggetto dell'eticità nella sua propria persona sarebbe come estirpare dal mondo, per quanto dipende da noi, l'esistenza dell'eticità stessa la quale è pure un fine in sé; e quindi il disporre di se stessi come di un puro strumento per un fine arbitrario è un abbassare l'umanità nella propria persona (*homo noumenon*), alla quale invece la conservazione dell'uomo (*homo phaenomen*) era affidata. Non ritengo che questo passo dica che il suicidio è sempre sbagliato. Dice piuttosto che per esso è sempre necessario un titolo morale, ma che non sono i fini voluti dall'inclinazione naturale a poterlo fornire. Come le domande casistiche elencate da Kant in questo capitolo lasciano intendere, è possibile che a offrire un titolo accettabile siano ragioni di obbligo in conflitto (*MdS* VI, p. 224 [tr. it. p. 27]); può infatti accadere, in certe occasioni, che queste

ragioni siano più forti della ragione contraria al suicidio. E del resto, se non fosse così, le domande elencate non sarebbero domande! Kant si chiede, per esempio, se sia sbagliato per un generale in comando portare con sé del veleno se il suo fine è evitare, nel caso in cui sia fatto prigioniero, che la sua liberazione imponga al paese condizioni dannose (un riferimento a Federico il Grande). Perciò, se è vero che la dottrina di Kant esclude il suicidio per ragioni basate unicamente su inclinazioni naturali, è anche vero che non lo vieta in ogni occasione quali che siano le ragioni a suo favore. A essere richieste sono ragioni molto forti basate su fini obbligatori, che in particolari circostanze possono entrare in conflitto.

Può applicarsi al suicidio anche il difficile passo che costituisce il capoverso 77 della Sezione II (pp. 437-438 [tr. it. pp. 109-111]). Kant dice qui che un soggetto (una persona) che è capace di una volontà buona non può, senza contraddizione, essere subordinata ad alcun altro oggetto. Sono parole che ribadiscono, ritengo, la priorità del valore di una volontà buona dichiarata in *Gr* I, 3 (p. 394 [tr. it. p. 17]). Togliendoci la vita per ragioni basate su inclinazioni naturali, subordiniamo i nostri poteri morali a qualcosa il cui valore è meramente relativo; e questo, può pensare Kant, è una contraddizione nell'ordine dei valori. È un'interpretazione che si accorda con quanto Kant sostiene sul suicidio nei *Principi metafisici della dottrina della virtù*.

E tuttavia, c'è un'importante lacuna. Non abbiamo ancora un'argomentazione del tipo appropriato che proibisca il suicidio basandosi esclusivamente sulla procedura dell'imperativo categorico. Quello che possiamo dire, comunque, è che, data una tale argomentazione, sarebbe vero, allora, che il suicidio ricade sotto l'interpretazione negativa. Essa direbbe che l'umanità in noi – la nostra sensibilità morale e i poteri della ragione pratica pura – non può approvare il nostro commettere suicidio se a indurci a questo sono le nostre inclinazioni naturali.



## 6. *L'interpretazione positiva*

1. Il significato dell'interpretazione positiva è ora chiaro. Positivamente, trattiamo l'umanità nella nostra persona e nella persona degli altri come un fine in se stessa promuovendo coscientemente i fini obbligatori specificati dai doveri di virtù. E promuoviamo questi fini, detto in modo sintetico, sforzandoci di aumentare la nostra stessa perfezione (morale e naturale) e la felicità degli altri, dove questa è specificata dai loro fini leciti (*MdS* VI, p. 450 [tr. it. p. 319]). Se assumiamo che i doveri di virtù siano dati dalle massime dei fini imposte dalla procedura dell'imperativo categorico, allora possiamo concludere che la seconda formulazione non aggiunge alcunché al contenuto della legge morale per come questo è specificato dal metodo rigoroso (II, 73 [p. 436; tr. it. p. 107]). Ciò che fa è offrire un altro modo per guardare al contenuto di questa legge – per così dire, alla sua materia (II, 74 [p. 436; tr. it. p. 107]).

Intesa in questo modo, l'interpretazione positiva non fa che ribadire che vi sono fini oggettivi: i fini che sono validi per tutte le persone ragionevoli e razionali, nel senso che ciascuna di tali persone deve considerare questi fini come fini che è tenuta a promuovere. Perciò, la legge morale non solo impone limiti sui mezzi che possiamo adottare nel perseguire fini nel modo permesso dai doveri di giustizia, ma ci comanda anche di considerare certi fini come obbligatori. Detto in poche parole: della volontà pura, la legge morale determina sia la forma sia alcuni elementi della materia (*MdS* VI, pp. 384 sg. [tr. it. p. 223]). Si coglie l'importanza di questo in connessione con la trattazione di Kant della libertà: siamo pienamente liberi solo se la ragione pratica pura sia fissa dei limiti sui mezzi che possiamo utilizzare nel realizzare i nostri scopi finali, sia specifica almeno alcuni di questi scopi. Se debba specificare *tutti* i nostri scopi finali è una questione di interpretazione complessa che analizzerò più avanti.

2. Il termine "umanità" è appropriato sia nell'interpretazione negativa sia in quella positiva: in quella negativa perché sono gli esseri ragionevoli e razionali a costituire, in quanto in possesso di

umanità, i limiti contro i quali dobbiamo evitare di agire; in quella positiva, perché i fini obbligatori sono intimamente connessi con il bene delle persone umane: più precisamente, con la coltivazione della loro perfezione morale e naturale e il raggiungimento della felicità loro appropriata (in quanto data dai loro fini leciti). Non appena riconosciamo nei fini obbligatori certi valori associati alle persone umane, comprendiamo in che senso il bene di una persona ragionevole e razionale (e perfezionata) che sia felice sia un fine in se stesso. Si ricordi, in questo contesto, che la perfezione morale (una salda volontà buona) è la forma di valore intrinseco suprema (*Gr I*, 1-3 [pp. 393-394; tr. it. pp. 15-17]).

A suggerire l'idea di un'interpretazione positiva e una negativa della seconda formulazione è inoltre il contrasto naturale che separa la prima coppia di esempi dalla seconda. La tesi essenziale che Kant affida alla prima afferma che non dobbiamo trattare l'umanità che è in noi stessi o nella persona degli altri come un semplice mezzo per i fini cui aspirano i nostri desideri naturali. Ma in base ai due esempi successivi dobbiamo fare anche altro: dobbiamo andare al di là di quanto richiedono i primi, e rendere coerente la nostra condotta con l'umanità che è in noi, ossia promuovere la nostra perfezione (morale e naturale) e favorire la felicità degli altri. Kant traccia un contrasto intuitivamente naturale tra le due coppie di esempi, e per esprimere la differenza che le separa utilizza gli aggettivi "negativo" e "positivo". Ecco il perché della nostra terminologia.

Capita spesso che un'idea di base della *Fondazione* compaia in un'opera successiva in una forma più chiara. Per esempio, nella seconda *Critica*, leggiamo:

La legge morale è *santa* (inviolabile). L'uomo è bensì abbastanza profano, ma l'*umanità*, nella sua persona, per lui, dev'essere santa. In tutta la creazione tutto ciò che si vuole, e su cui si ha qualche potere, può essere adoperato anche *semplicemente come mezzo*; soltanto l'uomo, e con esso ogni creatura razionale, è *fine a se stesso*. Vale a dire esso è il soggetto della legge morale, la quale è santa in virtù dell'autonomia della sua libertà. Appunto per quest'autonomia ogni volontà, anche la volontà propria di ciascuna

persona rivolta verso la persona stessa, è condizionata dall'accordo con l'*autonomia* dell'essere razionale: è limitata cioè dalla condizione di non assoggettare quest'essere a nessun proposito, che non sia possibile secondo una legge la quale possa derivare dalla volontà dello stesso soggetto *passivo* [*leidenden*]; perciò di non adoperar mai questo semplicemente come mezzo, ma, nello stesso tempo, anche come fine (*KP V*, p. 87 [tr. it. p. 191]; il corsivo di "passivo" è mio). È un passo con cui l'interpretazione proposta si accorda bene. Sia infatti un precetto di giustizia o un precetto di virtù quello che deriva dalla volontà del soggetto passivo, a stabilirlo è comunque la procedura dell'imperativo categorico.

## 7. Conclusione: alcune osservazioni sui capoversi 46-49 della Sezione II della Fondazione

1. L'interpretazione della seconda formulazione da me suggerita soffre di un limite che dev'essere affrontato: nel proporla, ho infatti del tutto trascurato i capoversi che precedono la presentazione di Kant di questa formulazione (*Gr II*, 46-49 [pp. 427-429; tr. it. pp. 87-91]). Qual è allora la tesi che Kant affida loro?

Penso che costituiscano un chiarimento preliminare il cui scopo è aprire la strada all'idea di umanità. Lo dimostra il loro contenuto. Così, il capoverso 46 (pp. 427-428 [tr. it. pp. 87-89]) propone una definizione della volontà di un essere ragionevole, e riesamina diverse distinzioni necessarie alla trattazione delle azioni, per esempio la distinzione tra fini oggettivi e soggettivi; tra fondamenti soggettivi dei desideri, o moventi (*Triebfeder*), e fondamenti oggettivi della volontà, o motivi (*Bewegungsgründe*); e tra fini soggettivi basati su moventi e fini oggettivi basati su motivi validi per ogni essere ragionevole. Dopo aver distinto i principi pratici in formali e materiali, Kant espone la tesi principale, e cioè che i fini materiali hanno un valore meramente relativo e possono fondare esclusivamente imperativi ipotetici. A poter fare da fondamento a un imperativo categorico e perciò a leggi pratiche universali è, invece, come Kant aggiunge nel capoverso 47,

l'esistenza di qualcosa che ha in se stessa un valore assoluto (p. 428 [tr. it. p. 89]).

Successivamente, nel capoverso 48 (p. 428 [tr. it. pp. 89-91]), Kant spiega l'idea secondo cui gli esseri ragionevoli sono persone perché i loro poteri morali di ragione e sensibilità morale li contraddistinguono già come fini in se stessi – ossia come cose che non dovrebbero essere usate solamente come mezzi –, e di conseguenza, da questo punto di vista, impongono un limite sul modo in cui questi esseri possono essere trattati. Perciò, le persone hanno per noi un valore che non è meramente relativo; sono anche fini oggettivi, ossia cose la cui esistenza è un fine in se stessa. Ciò che Kant in questo capoverso vuole fare è distinguere tra i nostri poteri morali da un lato, e le nostre inclinazioni in quanto fonti di bisogni dall'altro, e per farlo giunge persino (spingendosi effettivamente troppo in là) a sostenere che è un augurio universale di ogni essere ragionevole sbarazzarsi interamente di qualsiasi inclinazione. Ma la tesi essenziale è che siamo fini in noi stessi non in quanto soggetti di inclinazioni – di bisogni e desideri –, bensì in virtù di nostri poteri morali di ragione e sensibilità morale, e perciò della nostra capacità di avere una volontà buona. È una conclusione che ci rimanda ai capoversi 1-7 della prima sezione (pp. 393-396 [tr. it. pp. 15-23]), ossia al ruolo speciale della ragione e all'idea di una volontà buona come la sola cosa assolutamente buona in se stessa.

2. Chiarito questo, come dobbiamo interpretare l'argomentazione del capoverso 49 (pp. 428-429 [tr. it. p. 91]) che precede immediatamente l'esposizione della seconda formulazione e che è costruita sul principio secondo cui la natura ragionevole esiste come fine in se stessa? È un'argomentazione noiosa, ma consentitemi di insistere. Il suo obiettivo è stabilire che la natura ragionevole è un fine in sé, e che perciò è un principio oggettivo – ossia, valido per tutti gli esseri ragionevoli – che la natura umana, appartenga essa all'agente stesso o a un altro, debba essere considerata come un fine in sé. Il ragionamento di Kant sembra procedere nel modo seguente (gli asterischi contrassegnano le premesse di Kant):

1. Sia A un qualsiasi (nel senso di scelto arbitrariamente) essere

(umano) ragionevole.\*2. Allora, *A* considererà necessariamente la natura ragionevole di *A* come un fine in sé.3. Ne segue che la natura ragionevole di *A* è per *A* un fine soggettivo. (Dalla definizione di fine soggettivo, in II, 46 [pp. 427-428; tr. it. pp. 87-89].)4. Ma poiché *A* è un essere ragionevole qualsiasi (dal punto 1), anche ogni altro essere ragionevole concepisce necessariamente la propria natura come un fine in sé. (Generalizzazione del punto 3.)\*5. Inoltre, *A* concepisce la natura ragionevole di *A* come un fine in sé per ragioni che sono valide nella stessa misura per tutti gli esseri ragionevoli, i quali perciò concepiscono anch'essi la natura di *A* come un fine in sé.6. Ora, sia *B* un essere ragionevole qualsiasi diverso da *A*. Allora, le ragioni per le quali *A* considera la natura ragionevole di *A* come un fine in sé sono valide nella stessa misura anche per *B*, il quale perciò considera anch'egli la natura di *A* come un fine in sé (dal punto 5); e ovviamente vale altrettanto anche per *B*.7. Perciò (dal punto 6), tutti gli esseri ragionevoli concepiscono necessariamente l'uno la natura ragionevole dell'altro come un fine in sé. (Generalizzazione di 6.)8. Così, la natura ragionevole è necessariamente considerata come un fine in sé da tutti gli esseri ragionevoli, e perciò è un principio oggettivo che tutti gli esseri ragionevoli debbano concepirla in questo modo. (Dalla definizione di principio oggettivo, in II, 46 [pp. 427-428; tr. it. pp. 87-89].)

3. Alcune osservazioni su questa argomentazione. Innanzitutto, contenuto nelle premesse 2 e 5, troviamo un punto fondamentale.

Le ragioni sulla cui base *A* concepisce o considera la natura ragionevole di *A* come un fine in sé non consistono in fatti relativi a questa natura che includano un qualche riferimento essenziale ad *A*. Non è il fatto che sia di *A* anziché di *B* a rendere questa natura ragionevole un fine in sé per *A*, ma che sia la natura ragionevole di qualche essere ragionevole. Per fare un esempio: il fatto che *A* abbia fame rappresenta una ragione per *A* per cercare qualcosa da mangiare, ma non perché sia *A* ad aver fame bensì perché ha fame qualche essere ragionevole, e *A* si trova in una buona posizione per assicurare del cibo a questo essere ragionevole, vale a dire ad *A*.

È possibile che il punto appena spiegato faccia pensare a un

tipo di argomentazione che Kant non può, però, aver concepito. Si consideri il ragionamento seguente (ne accorcio un po' la presentazione):

1. Ciascun essere ragionevole concepisce necessariamente la propria natura ragionevole come un fine in sé nel senso che considera necessariamente se stesso come un soggetto di inclinazioni e desideri che è una cosa buona soddisfare e che perciò forniscono le ragioni per le quali esso dovrebbe agire in un modo anziché in un altro. 2. La soddisfazione delle proprie inclinazioni è buona perché si tratta delle inclinazioni di un essere ragionevole in quanto fine in se stesso. 3. Ma poiché questa considerazione vale per ogni essere ragionevole, vale per tutti; così, le inclinazioni di tutti gli esseri ragionevoli specificano ragioni che sono valide nella stessa misura per ogni altro essere ragionevole. 4. Perciò, la soddisfazione di inclinazioni e desideri è in genere buona; e trattare la natura ragionevole come un fine in se stessa significa considerare le inclinazioni e i desideri di ciascuno, i propri inclusi, come ciò che *pro tanto* definisce ragioni egualmente valide per tutti. Ora, gli utilitaristi sostengono che il principio di utilità, tenendo conto dei desideri e delle inclinazioni di tutti su una base imparziale, tratta ciascuno come un fine in se stesso e mai unicamente come un mezzo. Trattare le persone unicamente come mezzi, essi sostengono, significa trascurare i loro desideri e le loro inclinazioni, o non assegnare a questi un peso appropriato. Cito questa interpretazione ingannevole dell'argomentazione di Kant per mostrare ciò che dobbiamo evitare. Infatti, considerando gli individui come soggetti di desideri e inclinazioni e assegnando un valore alla soddisfazione di questi in quanto tale, l'utilitarismo (classico) si oppone alla dottrina di Kant a un livello fondamentale. È impossibile che Kant abbia inteso l'argomentazione del capoverso 49 (pp. 428-429 [tr. it. p. 91]) in questo modo; a suo avviso, solo i desideri e le inclinazioni lecite – quelle che ci suggeriscono massime che la procedura dell'imperativo categorico può accettare – possono specificare ragioni buone.

Aggiungo un'appendice: la nota al capoverso 52 della Sezione II merita attenzione (pp. 429-430 [tr. it. p. 93]). Kant respinge

infatti, in queste righe, l'idea secondo cui la seconda formulazione sarebbe equivalente, in sostanza, al precetto "*Quod tibi non vis fieri*" ecc. (non fare agli altri ciò che non vuoi sia fatto a te). Che in questo contesto Kant pensi alla versione negativa della regola aurea è forse significativo. Più rilevante è la sua protesta contro l'accettabilità di questo precetto così com'è formulato. La si può cogliere nella sua ultima osservazione: a quanto sembra, Kant immagina che il criminale convinto replichi al giudice: "Se fossi me, non vorresti subire una condanna, e pertanto...", ecc.

Ciò che Kant deve voler dire è questo: che per essere ragionevole, il criminale deve valutare l'azione del giudice in base alla procedura dell'imperativo categorico, non nei termini della sua stessa situazione e del suo desiderio di non essere punito. A non andare, nella regola aurea (tanto nella versione negativa quanto in quella positiva), è che, così formulata, consente alle nostre inclinazioni naturali e alle nostre circostanze specifiche di giocare, nelle nostre deliberazioni, un ruolo improprio. Ma nel dire questo, Kant lascia anche a intendere che a specificare il ruolo loro appropriato è la procedura dell'imperativo categorico.

<sup>1</sup> A quelli segnalati nell'indice analitico della traduzione di Gregor, si possono aggiungere i seguenti: pp. 87 sg. (p. 423), p. 112 (p. 445), p. 125 (p. 455), p. 128 (p. 458), p. 133 (p. 462 [tr. it. p. 323]), p. 136 (p. 465 [tr. it. p. 326]), p. 143 (p. 470).

<sup>2</sup> La motivazione che consiste nel nostro desiderare di associarci ad altri in modi che essi possano pubblicamente sottoscrivere o che siano giustificabili mutualmente, sia a loro sia a noi, è considerata un'assunzione di base del contrattualismo di T.M. Scanlon. Si veda il suo *Contractualism and Utilitarianism*, in A. Sen e B. Williams (a cura di), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge University Press, Cambridge 1982, pp. 103-128 (tr. it. *Contrattualismo e utilitarismo*, in Sen e Williams (a cura di), *Utilitarismo e oltre*, Il Saggiatore, Milano 1984, pp. 133-164).

## KANT IV

### L'imperativo categorico: la terza formulazione

#### 1. *Procurare un accesso alla legge morale*

1. Consentitemi di ricordarvi la nostra congettura sul modo in cui le tre formulazioni dell'imperativo categorico sono legate tra loro. La prima formulazione definisce la procedura dell'imperativo categorico nei termini della formula della legge della natura. Questa procedura non va confusa né con la legge morale, né con l'imperativo categorico, ma, come ho suggerito, è il modo per noi più facilmente utilizzabile per sviluppare, a partire dalla formula universale dell'imperativo categorico in quanto metodo rigoroso, ciò che questo imperativo ci richiede. La seconda e la terza formulazione non aggiungono nulla al contenuto delle richieste morali specificate dalla procedura dell'imperativo categorico; piuttosto, forniscono due punti di vista ulteriori che lo completano.

Perciò, con la prima formulazione, guardiamo alla situazione morale dal punto di vista dell'agente, e consideriamo noi stessi come soggetti alla legge morale. Nella seconda, invece, ci viene chiesto di considerare noi stessi e le altre persone come influenzati dalla nostra azione, e perciò come passivi. La questione è in quale modo trattiamo l'umanità sia in noi sia negli altri. Infine, con la terza formulazione, quella dell'autonomia – la formulazione che analizzeremo oggi –, torniamo di nuovo al punto di vista dell'agente, ma questa volta per considerarlo non come soggetto all'imperativo categorico, bensì come qualcuno che, per così dire, legifera riguardo le prescrizioni morali. Qui, la procedura



dell'imperativo categorico è considerata come la procedura che ci consente, se aderiamo a essa e lo facciamo afferrando pienamente il suo significato, di considerarci come coloro che dettano la legislazione universale di un possibile regno dei fini.

2. Consentitemi di ricordarvi, inoltre, quanto Kant sostiene nel suo riesame conclusivo (in II, 72-75 [pp. 436-437; tr. it. p. 107]), e cioè che tra le tre formulazioni c'è una differenza che è pratica soggettivamente più che oggettivamente. Se abbiamo diverse formulazioni è per portare un'idea della ragione più vicina all'intuizione (secondo una certa analogia) e perciò più vicina al sentimento. Al termine di questo riesame, Kant dice che se si vuole procurare un accesso, o un ingresso, alla legge morale, è utile far passare la stessa azione attraverso tutte e tre le formulazioni, in modo da "avvicinarla [l'azione], per quanto sia possibile, all'intuizione".

È possibile che qui il testo di Kant non trasmetta tutto ciò che egli intenderebbe sostenere. Per quanto infatti sia del tutto naturale considerare il pronome *sie* come un sostituto del termine azione, resta il fatto che, più sopra, nel capoverso 72 (p. 436 [tr. it. p. 107]), Kant ha sostenuto qualcosa di diverso, e cioè che è l'idea della ragione rappresentata dalla legge morale ciò che le tre formulazioni hanno lo scopo di portare più vicino all'intuizione. Perciò, è possibile che la cosa migliore sia leggere quel pronome come un sostituto di "un'idea della ragione" (ma non certo, come invece vuole Paton, di "formula universale"). In ogni caso, poiché la legge morale è effettivamente un'idea della ragione (II, 3 [pp. 407-408; tr. it. pp. 45-47]; 72 [p. 436; tr. it. p. 107]), la tesi di Kant resta questa: e cioè che, rispetto a una qualunque di esse, sono le tre formulazioni considerate insieme a essere più efficaci nel portare quella legge in quanto idea della ragione più vicina all'intuizione, e a procurarle perciò un accesso o un ingresso.

3. Prenderemo in esame ciò che Kant può voler dire con procurare un accesso alla legge morale. Come abbiamo visto nell'ultima lezione, in virtù della nostra stessa umanità, ciascuno di noi possiede certe disposizioni morali, come il sentimento e la coscienza morale, l'amore per il prossimo e il rispetto di sé. Ma è un

assunto di base della psicologia morale di Kant che a risvegliare la nostra sensibilità morale (la sensibilità senza la quale saremmo moralmente morti [*MdS* VI, p. 400; tr. it. p. 252]) sia la legge morale, e che essa lo faccia tanto più fortemente quanto più è chiaro il modo in cui questa stessa legge ci è presentata in quanto idea della ragione, e quanto più chiaramente comprendiamo le sue origini nella nostra persona in quanto libera.

Kant ritiene inoltre che la legge morale possa muoverci in modo così forte da sconfiggere ogni nostra inclinazione naturale, e persino lo stesso amore per la vita (*KP* V, p. 30 [tr. it. pp. 63-65]). Perciò, il suo pensiero è che le tre formulazioni, se considerate insieme, ci presentino la legge morale in modo più chiaro e ci rivelino le sue origini nella nostra persona, e che lo facciano in modo che sia possibile per noi essere mossi fortemente ad agire sulla sua base. In qualche modo, esse collaborano l'una con l'altra per portare un'idea della ragione più vicina all'intuizione secondo una certa analogia. Il nostro compito di oggi è esaminare la terza formulazione in questa luce, cercare di comprendere come un'idea della ragione (qui la legge morale) sia portata più vicino all'intuizione, e identificare l'analogia cui Kant si riferisce.

4. Cito due passi sotto questo aspetto importanti. In II, 9 (pp. 410-411 [tr. it. pp. 51-53]), Kant sostiene che l'elaborazione di una metafisica dei costumi è importante non solo perché questa metafisica (una trattazione delle leggi della libertà e dei principi di una volontà pura: dei principi della ragione pratica [*Gr* Pref., 2-4, pp. 387-388; tr. it. pp. 3-5; e 8-10, pp. 389-391; tr. it. pp. 23-25]) è la base teoretica irrinunciabile di una conoscenza chiara dei nostri doveri, ma anche perché è di primaria importanza per l'attuazione effettiva della legge morale. Scrive Kant subito dopo: “[L]a pura rappresentazione del dovere e in generale della legge morale [...] ha sul cuore umano, per il tramite della sola ragione [...], un influsso tanto più potente di tutti gli altri moventi che si possano ricavare dal campo empirico, che la ragione, nella coscienza della propria dignità, li disprezza e può a poco a poco divenire loro padrona”.<sup>1</sup>

Rispondendo a Sulzer nella nota a questo stesso capoverso (II, 9 [p. 411; tr. it. p. 53]), Kant afferma che l'insegnamento morale

popolare fallisce il suo scopo perché non presenta i principi della morale come principi della ragione pratica *pura*. L'insegnamento popolare si basa su una grande varietà di considerazioni che si appellano a loro volta a molti tipi di motivi. Kant ritiene, di contro, che l'osservazione ordinaria basti a dimostrare che "quando si rappresenta un'azione proba, distaccata da ogni mira per qualsiasi vantaggio in questo o in un altro modo, come messa in atto con animo fermo [...], essa supera di gran lunga e oscura ogni azione simile che anche solo in minima parte sia affetta da un movente estraneo, e innalza l'animo e risveglia il desiderio di poter anche noi agire così".

Il pensiero di Kant è questo: quando ci viene presentata una concezione chiara della legge morale e vediamo questa legge esemplificata nella vita di qualche individuo, acquisiamo per la prima volta piena consapevolezza della dignità della nostra natura in quanto persone libere, ragionevoli e razionali. Se non fosse per questa chiara concezione della legge morale come legge della libertà, se non avessimo consapevolezza del potente effetto che in quanto legge di questo tipo essa esercita su di noi, non sapremmo, pensa Kant, che cosa siamo: la nostra natura di persone libere ci rimarrebbe nascosta. La chiara conoscenza e consapevolezza della legge morale è la strada per questa conoscenza di noi stessi.

Ci resta ancora da discutere perché Kant pensi che la legge morale sia una legge della libertà. Ma che la procedura dell'imperativo categorico sia in grado di esibirla come tale è la seconda condizione da noi imposta su ogni interpretazione accettabile dell'imperativo categorico (essendo la prima la condizione di un contenuto significativo). Torneremo su questo quando analizzeremo il fatto della ragione.

## *2. La formulazione dell'autonomia e la sua interpretazione*

1. Inizio esponendo tre varianti della formulazione dell'autonomia sulle circa dieci che potete trovare leggendo i capoversi 55-80 della Sezione II (pp. 430-440 [tr. it. pp. 95-117]). La

prima presenta l'autonomia come un'idea della ragione (fine di II, 55 [pp. 430-431; tr. it. p. 95]; 57 [pp. 431-432; tr. it. p. 97]):

a) [La] suprema condizione dell'accordo di essa [della volontà] con la ragione pratica universale [...] [è] l'idea della volontà di ogni essere ragionevole e razionale come volontà universalmente legislatrice. In II, 75 (pp. 436-437 [tr. it. p. 107]), troviamo una formulazione del principio della moralità importante, quella della determinazione completa (per usare la terminologia di Kant). Dato il suo posto nel riesame delle formule, la considero una formulazione dell'autonomia:

b) [T]utte le massime che vengono dalla legislazione propria devono riunirsi in un possibile regno dei fini, come fosse un regno della natura. È così che traduco le parole di Kant "*zusammenstimmen [...] zu einem möglichen Reiche der Zwecke*" – non con "armonizzare con" [*harmonize with*] (Paton), bensì con "riunirsi in" [*cohere into*]. È una soluzione che considero più fedele al pensiero di Kant, il quale, infatti, non sostiene che c'è un regno dei fini per così dire già qui, con il quale il nostro promulgare leggi deve in qualche modo armonizzarsi. Piuttosto, il nostro dettare leggi, quando seguiamo intelligentemente e coscienziosamente i principi della ragione pratica (in quanto espressi in forma procedurale dalla procedura dell'imperativo categorico), costituisce, o costruisce, la legislazione morale pubblica di un regno dei fini. Comprenderemo l'importanza di questo pensiero più avanti, quando giungeremo al costruttivismo morale di Kant.

In II, 78 (pp. 438-439 [tr. it. pp. 111-115]), nella parte del riesame concernente l'argomentazione relativa alla terza formulazione, troviamo una versione imperativa:

c) [A]gisci come se la tua massima dovesse servire insieme da legge universale (per tutte le persone ragionevoli e razionali). Queste tre diverse formulazioni sono un esempio del modo tutt'altro che omogeneo con cui Kant può esporre un suo pensiero o principio di base. Un autore contemporaneo non si esprimerebbe normalmente in modo così disinvolto, né utilizzerebbe una tale varietà di espressioni. Non ha importanza: possiamo afferrare il senso delle parole di Kant ascoltando come suonino insieme.

2. Nell'interpretazione della seconda formulazione, il problema è capire in che senso essa sia equivalente alle altre, nonostante i nuovi concetti che introduce. Nell'interpretazione della terza, è capire in che misura si differenzi dalla prima. Se infatti non lo fa, qual è il suo scopo? Cosa dice di nuovo?

Troviamo la risposta osservando, in primo luogo, che tutte le varianti di questa formulazione insistono sull'idea secondo cui dobbiamo agire in modo che ci sia possibile considerare noi stessi come legislatori, attraverso le nostre massime, di leggi universali; e in secondo luogo, che alcune di esse affermano in modo esplicito che, nel dettare queste leggi, dobbiamo considerarci come membri di un possibile regno dei fini (una repubblica morale). Con la formulazione dell'autonomia, c'è uno spostamento del punto di vista che si accorda con la nostra congettura: torniamo, a questo punto, a considerare noi stessi, ma non in quanto soggetti alla legge morale, bensì in quanto legislatori, per così dire, della legge morale pubblica di un possibile regno dei fini. Che sia così si connette con le ragioni per utilizzare il termine "autonomia" illustrate da Kant in II, 60 (pp. 432-433 [tr. it. p. 99]).

3. Dovremmo chiederci: perché, nella sua discussione del contrasto tra autonomia ed eteronomia (II, 80 [p. 440; tr. it. pp. 115-117]), Kant si riferisce al principio dell'autonomia come al solo e unico principio della moralità? Forse a spiegarlo è l'ordine di esposizione, nel quale la terza formulazione viene per ultima. Le due formulazioni precedenti presuppongono il punto di vista finale di noi stessi come membri legislatori di un possibile regno dei fini. C'è una progressione naturale da una formulazione a quella successiva: come la seconda dipende dalla prima, la terza dipende dalle due precedenti e le unifica nell'idea di autonomia, nell'idea della legge morale come legge che diamo a noi stessi in quanto persone libere ed eguali. È la traduzione di Kant dell'affermazione di Rousseau: "l'impulso dei soli desideri è schiavitù, e l'obbedienza alla legge che ci si impone è libertà" (*Contratto sociale*, Libro I, cap. VIII, capoverso 4).

Quindi, per poterci considerare come membri legislatori liberi e eguali di un regno dei fini, dobbiamo assicurarci che le massime

sulla cui base agiamo rispondano alle richieste della ragione pratica espresse dalla procedura dell'imperativo categorico, e quindi che non assoggettino gli altri a propositi che non si accordano con una legge che sia da essi accettabile in quanto compatibile con la loro umanità.

Naturalmente, il pensiero del nostro promulgare leggi per un possibile regno dei fini è puramente ipotetico. Dobbiamo considerare le nostre massime come se ad autorizzarle fossero precetti in grado di funzionare da legislazione morale pubblicamente riconosciuta di una tale repubblica. Ma facciamo questo in quanto individui, non come corpo collettivo, ossia agendo collegialmente attraverso una procedura istituzionale.

4. Ora, ciò su cui legiferiamo, pensando a un possibile regno dei fini e alla sua legge morale, è l'intera famiglia dei precetti generali al secondo passaggio che la procedura dell'imperativo categorico accetta. Detto in altre parole: legiferiamo riguardo il mondo sociale alterato del quarto passaggio, assunto che questo mondo sia il mondo associato alla totalità delle massime sulla cui base dobbiamo agire. È come se le massime di questa totalità fossero tutte trasformate in leggi della natura nello stesso momento. Nel dire questo, mi baso sulla variante della terza formulazione che compare nel riesame proposto in II, 75 (pp. 436-437 [tr. it. p. 107]), vale a dire sulla variante indicata più sopra come b). La riespongo in una forma più ampia:

Agisci sempre in modo che la totalità delle tue massime sia tale da consentirti di considerare te stesso come intento a promulgare, attraverso queste massime, uno schema unificato di precetti morali pubblici che sia accettabile a ogni persona ragionevole e razionale in quanto compatibile con la sua umanità, e che (in condizioni favorevoli) possa produrre un regno dei fini. Come si può chiaramente vedere considerando la forma più ampia ora proposta, questa versione introduce un problema che Kant non ha fin qui discusso in modo esplicito, vale a dire il problema delle ragioni di obbligo in conflitto (*MdS* VI, p. 224 [tr. it. p. 27]). Non analizzerò questo problema. Consentitemi solo di assumere che sia possibile formulare la procedura dell'imperativo categorico in modo che se

ne ottengano precetti, o linee guida, in riferimento ai quali si possa decidere, quanto meno in molte occasioni, quale tra diversi precetti morali sia sostenuto dalle ragioni di obbligo più forti, nel caso in cui quei precetti entrassero, in situazioni particolari, tra loro in conflitto. Dubito che Kant abbia una trattazione adeguata di questo problema; approfondirlo andrebbe a scapito, perciò, di questioni più importanti.

### 3. *La supremazia della ragione*

1. L'analisi dell'autonomia che Kant propone in II, 55-60 (pp. 430-433 [tr. it. pp. 95-99]) contiene due affermazioni importanti che dovremmo cercare di comprendere. La prima può essere riformulata nel modo seguente (si veda II, 56 [p. 431; tr. it. p. 97]): è proprio perché possiamo, in quanto ragionevoli e razionali, considerare noi stessi come legislatori del contenuto dell'imperativo categorico (per come si applica a noi) che siamo legittimamente soggetti alle sue richieste.

Sulla base di II, 60 (pp. 432-433 [tr. it. p. 99]), questa affermazione può essere riproposta così: siamo soggetti solo alle leggi che potremmo aver promulgato in quanto ragionevoli e razionali; siamo vincolati ad agire solo in modo conforme a una volontà che è nostra, una volontà che tuttavia, secondo il fine che la natura ha stabilito per essa, ha la funzione di dettare leggi universali. Kant spiega qui perché utilizzi il termine "autonomia".

Infine, basandoci su II, 78 (pp. 438-439 [tr. it. pp. 111-115]), possiamo proporre la riformulazione seguente: in quanto fine in se stessa, ogni persona deve potersi considerare, riguardo a qualsiasi legge cui potrebbe legittimamente essere sottoposta, come lei stessa legislatrice di quella legge universale.

2. Ora, perché mai Kant afferma con insistenza che siamo vincolati unicamente dalle leggi che possiamo dare a noi stessi? Si tratta di un'idea nuova, rispetto al nostro considerare noi stessi come soggetti alla legge morale in quanto legge della nostra stessa ragione (e rappresentata indirettamente dalla procedura

dell'imperativo categorico)? O possiamo spiegare l'affermazione di Kant semplicemente formulando in modo esplicito ciò che è già implicitamente contenuto in quanto abbiamo affermato a proposito del modo in cui le formulazioni sono tra loro legate? Riconosciamo l'affermazione di Kant come un'implicazione immediata non appena ricordiamo due punti da noi già assunti.

In primo luogo, che la procedura dell'imperativo categorico specifica l'intero contenuto di questo imperativo per come esso si applica a noi; ne deriva che la totalità dei precetti (le massime generalizzate al secondo passaggio) che superano questa procedura definisce l'insieme di tutte le norme alle quali siamo legittimamente sottoposti.

E in secondo luogo, che è attraverso la procedura dell'imperativo categorico che possiamo considerare noi stessi come intenti a dettare la legge universale di un possibile regno dei fini, e perciò come legislatori della legge per noi in quanto membri di esso.

Così, tutte le norme morali alle quali siamo legittimamente sottoposti sono norme che possiamo pensare di aver promulgato noi stessi in quanto persone ragionevoli e razionali. L'affermazione di Kant è il risultato del modo in cui abbiamo supposto che la prima e la terza formulazione siano tra loro legate.

3. La seconda affermazione importante proposta da Kant dice questo (II, 58 [p. 432; tr. it. p. 97]): che una volontà supremamente legislatrice (ossia, non soggetta a nessuna volontà superiore o più autorevole) non può dipendere da alcun interesse. Kant vuole dire, cioè, che una tale volontà non può dipendere da interessi derivanti da desideri naturali, bensì che dipende unicamente da interessi presi per i principi della ragione pratica (*Gr* II, 14 n. [p. 413; tr. it. p. 59]).

Ci facciamo un'idea su ciò che Kant intende dire considerando il capoverso 60 (pp. 432-433 [tr. it. p. 99]): Kant dice qui che gli autori del passato hanno interpretato la soggezione degli individui alla legge morale in modo assai simile alla loro soggezione alla legge dello stato. E perciò si sono chiesti quali interessi naturali, o quali inclinazioni, ci spingano a conformarci alla legge morale, o,



secondo le loro prospettive, al diritto naturale – la legge di Dio che conosciamo per mezzo della ragione e che abbiamo l'obbligo di rispettare perché a comandarlo è Dio stesso. In base alla loro prospettiva, la legge morale è simile alla legge di un sovrano fatta rispettare per mezzo di sanzioni. Ma, obietta Kant, se fosse così, queste sanzioni ci porterebbero (e in verità, costringerebbero [KP V, pp. 146 sgg.]) a conformarci alla legge morale non per se stessa, bensì in nome di qualcosa di diverso: la nostra vita, le nostre proprietà, o qualunque cosa potremmo perdere per effetto delle sanzioni che sostengono la legge. Di contro, quando la legge morale ci è appropriatamente esibita senza allettamenti di piaceri o minacce di dolore, prendiamo per essa un interesse pratico puro. Non è necessaria alcuna sanzione.

4. Qui, a essere in questione è un punto davvero fondamentale, ma difficile da formulare in modo chiaro: mi riferisco alla supremazia della ragione, in questo caso della ragione pratica pura. In *Kant I*, l'ho citato come uno dei temi principali della filosofia morale di Kant. Non è una sorpresa che esso emerga a questo punto in connessione con la formulazione dell'autonomia.

Ora, in quanto razionalisti, anche Cudworth e Clarke accettano la supremazia della ragione, e con essi (come vedremo) anche Leibniz. Ma le loro prospettive esprimono questa supremazia affermando che la ragione di Dio è precedente alla sua volontà e la governa. Come abbiamo visto, secondo Clarke, conosciamo il contenuto della ragione di Dio relativamente al giusto e allo sbagliato per intuizione razionale. Afferriamo questo contenuto in quanto dato da un ordine morale precedente a, e indipendente da, noi che definisce le convenienze delle cose. È possibile che la ragione legislatrice di Dio sia autonoma (per usare il linguaggio di Kant), ma Clarke considererebbe impensabile dire che siamo noi a essere autonomi, che la sola a poterci vincolare è la legge che diamo a noi stessi in quanto ragionevoli e razionali, o membri legislatori liberi ed eguali di un possibile regno dei fini. Egli considererebbe questa dottrina radicale e allarmante.

Secondo Kant, viceversa, la ragione di Dio è una ragione intuitiva e profondamente diversa dalla nostra (KU, par. 77). A noi,

è accessibile esclusivamente la nostra ragione umana, i cui diversi poteri e concetti, principi e idee, distinguiamo riflettendo sul nostro stesso pensiero e capacità di giudizio. Ed è la ragione pratica umana a dover avere la supremazia nelle questione morali; non abbiamo alcun accesso a una ragione più alta o superiore. A essere radicale in Kant è il posto riconosciuto alla ragione umana e il ruolo costruttivistico a essa assegnato. Torneremo su tali questioni più avanti.

#### 4. *Il regno dei fini*

1. Ora che abbiamo le tre formulazioni di fronte a noi, siamo quasi in grado di affrontare la nostra questione, e cioè come la legge morale in quanto idea della ragione sia portata più vicina all'intuizione per mezzo di un'analogia, e quale sia l'analogia cui Kant si riferisce. E tuttavia, prima di procedere a questo, dobbiamo analizzare ciò che Kant sostiene a proposito dell'importantissimo concetto di regno dei fini, in particolare in II, 61-71 (pp. 433-436 [tr. it. pp. 99-105]) e 76-78 (pp. 437-439 [tr. it. pp. 109-115]).

Kant introduce questo concetto assumendo che, in virtù della propria ragione pratica, ogni persona ragionevole e razionale sia autonoma e appartenga a un mondo morale, o *mundus intelligibilis* ( II, 78 [pp. 438-439; tr. it. pp. 111-115]). Il regno dei fini risulta essere un ideale (come Kant dice in II, 63 [p. 433; tr. it. pp. 101]); e come spiegherò più avanti, che sia così è rilevante. Scrive: "Il concetto secondo il quale ogni essere ragionevole e razionale deve considerarsi come universalmente legislatore per mezzo di tutte le massime della sua volontà, per giudicare se stesso e le sue azioni da questo punto di vista, conduce ad un concetto, molto fecondo, che ne consegue, quello di un regno dei fini" ( II, 61 [p. 433; tr. it. pp. 99-101]).

2. Ora, per regno dei fini, Kant intende una connessione sistematica di persone ragionevoli e razionali sotto leggi (moralì) comuni; e penso si possa supporre, per quanto Kant non lo dica mai in modo esplicito, che queste leggi siano pubbliche e mutualmente

riconosciute. Che sia così segue dalla condizione di pubblicità della procedura dell'imperativo categorico ( II, 4 [p. 408; tr. it. p. 47]), e insieme dalla consapevolezza condivisa di ciascuno della natura ragionevole dell'altro. La descrizione di Kant di questa connessione sistematica non è facile da interpretare. Nel capoverso 62 (p. 433 [tr. it. p. 101]), leggiamo: “[P]oiché le leggi determinano i fini in base alla validità universale di questi ultimi, se si astrae dalle differenze personali degli esseri ragionevoli e razionali e da ogni contenuto dei loro fini privati, può essere pensata una totalità di tutti i fini (tanto degli esseri razionali come fini in sé, quanto dei fini propri che ognuno può porsi) in una connessione sistematica”.

Ma per capire che cosa Kant intenda per totalità dei fini in una connessione sistematica, dovremmo tener conto anche del capoverso successivo ( II, 63 [p. 433; tr. it. p. 101]). Qui si sostiene, infatti, che la connessione sistematica caratteristica di un regno dei fini si forma quando tutte le persone ragionevoli e razionali trattano sia se stesse sia le altre come persone di questo tipo e perciò come fini in se stesse. Dalla seconda formulazione, ciò significa che ciascuna di esse non solo persegue i propri fini personali (leciti) entro i limiti fissati dai doveri di giustizia (i diritti dell'uomo), ma attribuisce anche un peso significativo e appropriato ai fini obbligatori ingiunti dai doveri di virtù, i doveri che prescrivono, detto in poche parole, di promuovere la propria perfezione morale e naturale e la felicità degli altri. Non solo. Ognuno, infatti, ha anche il fine di rispettare i diritti di giustizia, essendo anche questo, come spiega Kant (*MdS* VI, p. 410 [tr. it. p. 264]), meritorio (*MdS* VI, p. 390 [tr. it. p. 240]) e un obbligo di virtù (ma non un dovere).

Considerata la terza formulazione, Kant deve inoltre supporre che, in un regno dei fini, ciascuno riconosca che ogni altro non solo onora il proprio obbligo di giustizia e i propri doveri di virtù, ma anche che è, per così dire, legislatore della legge della loro repubblica morale. Ciascuno sa, infatti, non solo di essere ragionevole e razionale ma che lo sono anche gli altri, e questo fatto è mutualmente riconosciuto. Ma per quanto questo reciproco riconoscimento emerga in modo chiaro da quanto la *Fondazione*

dice e io lo abbia assunto come una caratteristica del regno dei fini, Kant non lo afferma in modo esplicito. Se ha pensato che fosse troppo ovvio per meritare una chiara esposizione, ha commesso un errore: ha mancato di richiamare esplicitamente l'attenzione sul mutuo riconoscimento della legge morale in quanto aspetto del ruolo pubblico della cultura morale di una società. Hegel insisterà esattamente su questo punto.

A non essere chiaro è il ruolo dell'astrazione dalle differenze personali tra persone e dal contenuto dei loro fini privati nel tentativo di concepire una totalità di tutti i fini in una connessione sistematica. In *Kant II*, ho suggerito che la si potesse interpretare come l'imposizione di certi limiti sulle informazioni disponibili al quarto passaggio della procedura dell'imperativo categorico, nel momento in cui l'agente deve scegliere tra mondi sociali alterati diversi. Che Kant debba introdurre qualche limite di questo tipo è certo. Ma anche se corretta, quella congettura non risponde alla questione ora in discussione, a meno che Kant non intenda semplicemente affermare che, eliminando la confusione rappresentata da quelle differenze, sia più facile afferrare che cosa la struttura di un regno dei fini comporti. È un'interpretazione, però, che suona insoddisfacente: Kant deve voler dire qualcosa di più! Ma cosa?

3. Una caratteristica essenziale del regno dei fini è la condizione di appartenenza, analizzata in II, 68-71 (pp. 434-436 [tr. it. pp. 103-105]). Questa condizione consiste semplicemente nella personalità morale – nei poteri della ragione pratica. Kant distingue tra le cose che hanno un prezzo di mercato (le cose che rispondono alle inclinazioni e ai bisogni umani), e le cose che hanno un prezzo di affezione (quelle che danno soddisfazione al gioco senza scopo dei nostri poteri mentali). Egli introduce quindi il concetto di dignità. Solo la personalità morale ha dignità: “[L]a moralità è l'unica condizione sotto la quale un essere ragionevole e razionale possa essere fine in sé; poiché solo grazie ad essa è possibile essere un membro legislatore nel regno dei fini” ( II, 70 [p. 435; tr. it. pp. 103-105]).

Detto in altre parole, è la personalità morale come capacità di

una volontà buona a renderci fini in noi stessi e a specificare la condizione della nostra appartenenza al regno dei fini. In II, 67 (p. 434 [tr. it. p. 103]), Kant afferma che solo se la volontà di una persona ragionevole può essere considerata come sotto la necessità pratica di dettare leggi universali, questa persona può essere considerata un fine in se stessa. Ritroviamo la stessa tesi anche nei capoversi 77 (pp. 437-438 [tr. it. pp. 109-111]) e 78 (pp. 438-439 [tr. it. pp. 111-115]).

In II, 71 (pp. 435-436 [tr. it. p. 105]), Kant afferma che a spiegare lo status supremo del valore di una volontà buona, o, come scrive qui, di “un carattere moralmente buono, ovvero la virtù”, è proprio il suo consentirci di partecipare alla legislazione universale: è questo a renderci adatti a essere membri di un possibile regno dei fini. Al termine di questo capoverso, Kant scrive: “L'autonomia è dunque il fondamento della dignità della natura umana e di ogni altra natura ragionevole e razionale”.

Perciò, il fondamento della dignità è la capacità di dettare leggi universali e di agire sulla base del principio di autonomia. Questa autonomia riflette l'autonomia (o la supremazia) della ragione pratica pura.

4. È dunque in virtù della capacità di una volontà buona che ogni persona ha dignità. Ma ciò non significa che tutte le persone abbiano uguale valore e che perciò siano in questo senso eguali. Della dignità, infatti, non esiste alcuna misura. Piuttosto, esse hanno tutte dignità, e questo fatto ha la forza di includere ciascuna di esse in un possibile regno dei fini come suo membro. Esso sottrae, inoltre, il valore delle persone da ogni confronto con i valori relativi e subordinati delle cose ( II, 48 [p. 428; tr. it. pp. 89-91]).

Né dare un significato ai confronti di dignità tra persone diverse è necessario: quando esse sono tutte incluse in un possibile regno dei fini in quanto ragionevoli e razionali, le questioni sul modo in cui agire nei loro confronti vengono tutte risolte dalla legge morale (il contenuto della quale è specificato da noi attraverso la procedura dell'imperativo categorico). Ora, nel nostro seguire questa procedura, il peso da attribuire al valore assoluto di

una volontà buona non gioca alcun ruolo speciale. Ad assegnarle un peso sono il dovere largo di promuovere la nostra perfezione morale e il dovere di non ostacolare i modi in cui gli altri promuovono la propria. Nella deliberazione, il nostro obiettivo è soddisfare le condizioni che l'imperativo categorico ci impone. Non dobbiamo considerare il valore assoluto di una volontà buona come un valore supremo da massimizzare, come vorrebbero invece le concezioni teleologiche.

Ma dire questo non significa in alcun modo ridimensionare il ruolo fondamentale che esso svolge. Ciò che dobbiamo fare è semplicemente intendere la sua importanza in un modo specifico. Il valore assoluto di una volontà buona non è un valore supremo da perseguire al di sopra di ogni altro. Piuttosto, rimane sullo sfondo, dove svolge due ruoli: in primo luogo, esprime il modo di Kant di concepire la dignità delle persone (esse hanno dignità in quanto capaci, appunto, di una volontà buona) e identifica coloro ai quali la legge morale si applica e che devono considerarsi come membri di un regno dei fini. Potremmo dire che la capacità di una volontà buona definisce un'aristocrazia di tutti. E come abbiamo visto in *Kant I*, esso svolge il suo secondo ruolo in quanto elemento centrale dell'idea del significato della vita umana e della stessa creazione. Individua uno degli aspetti religiosi della dottrina morale di Kant.

## *5. Portare la legge morale più vicina all'intuizione*

1. Al termine del nostro esame della critica di Hume all'intuizionismo razionale di Clarke, mi sono brevemente soffermato sull'apparente incapacità della prospettiva di quest'ultimo di fornire una trattazione convincente del modo in cui le convenienze delle cose si connettono con i propositi e gli obiettivi finali della vita umana, e con la nostra psicologia morale in generale. Detto in altre parole: considerato il posto centrale dei valori morali nella nostra esistenza, come spiegano queste convenienze la loro importanza? Non ho sostenuto che Clarke sia

nell'impossibilità di dare una risposta. Mi sono limitato ad affermare che sembra non farlo.

Viceversa, nel concludere la nostra analisi di Hume, abbiamo osservato che, diversamente da Clarke, Hume ha sì cercato di rispondere a questo tipo di domanda, benché, ovviamente, nella forma in cui essa si pone nel contesto della sua dottrina del senso morale. Come ricorderete, lo ha fatto sostenendo la stabilità riflessiva della propria dottrina: quando comprendiamo il fondamento del nostro senso morale – come sia connesso alla simpatia e alle propensioni della nostra natura, e il contenuto dei nostri giudizi morali – lo confermiamo in quanto derivato da una fonte nobile e generosa. Questa autocomprensione, pensa Hume, conferisce al nostro carattere morale una maggiore solidità e ci rivela la felicità e dignità della virtù. È un vantaggio, questo, che egli rivendica alla propria prospettiva negandolo sia a quella di Clarke sia a quella di Hutcheson; nelle loro dottrine, infatti, le convenienze delle cose o il senso morale restano opachi e privi di qualsiasi connessione intelligibile con ciò che nella vita umana è di importanza centrale.

Ora, possiamo supporre che una difficoltà simile si ponga anche per Kant. Dopo tutto, perché dovremmo avere un interesse per i principi della ragione pratica pura, per come Kant li concepisce, maggiore di quello che dovremmo avere per le convenienze delle cose di Clarke? Il nostro tema è dunque se Kant abbia una risposta intelligibile e plausibile per questa domanda. Kant pensa di averla, e ora illustro come essa sembra procedere.

2. Inizio con alcuni punti preliminari. Più sopra abbiamo considerato l'affermazione di Kant secondo la quale, se abbiamo diverse formulazioni dell'imperativo categorico, è per portare un'idea della ragione più vicina all'intuizione.<sup>2</sup> Ma non abbiamo stabilito cosa questo potrebbe voler dire. Cercherò ora di chiarire tale questione, basandomi su quanto abbiamo sostenuto a proposito delle tre formulazioni.

L'idea della ragione alla quale Kant si riferisce in II, 72 (p. 436 [tr. it. p. 107]) è certamente la legge morale (o, come scrive egli stesso, il principio della moralità). Ora, secondo Kant, un ideale (in

quanto opposto a un'idea della ragione) è la concezione di una cosa individuale (un particolare) determinabile o persino determinata da un'idea della ragione (*KR* B596 [tr. it. p. 452]). L'umanità è un'idea della ragione; una concezione di un essere umano perfetto, una concezione che sia determinata da questa idea, è invece un ideale; naturalmente, questo essere umano ideale esiste solamente nel pensiero.

Kant scrive, per esempio, che l'uomo saggio degli stoici è un ideale di uomo pienamente corrispondente all'idea di saggezza (*KR* B597 [tr. it. p. 453]). Ma come leggiamo in II, 63 (p. 433 [tr. it. p. 101]), anche il regno dei fini è un ideale della ragione, e come tale è un particolare. Questo particolare consiste nella repubblica morale formata dall'insieme delle persone ragionevoli. I suoi membri hanno una salda volontà buona e adempiono a tutti i loro doveri di giustizia e di virtù.

Prima di poter cominciare a tirare tutti i fili, un ultimo punto: secondo Kant, un'intuizione è la consapevolezza, o l'esperienza, di un particolare, di una cosa individuale. È possibile che questa cosa sia alquanto astratta; lo è, per esempio, nel caso dell'intuizione pura dell'(unico) spazio e (unico) tempo nei quali ordiniamo la nostra esperienza, nel nostro mondo sociale, degli oggetti e di noi stessi.

3. Dato questo sfondo, consentitemi di affermare che possiamo portare l'idea della ragione (la legge morale) più vicina all'intuizione utilizzando tutte e tre le formulazioni dell'imperativo categorico per delucidare l'ideale di un regno dei fini, ossia per delucidare la concezione di una repubblica morale che è ordinata in una connessione sistematica di fini dalle azioni dei suoi membri in quanto onorano le richieste dell'imperativo categorico. (Come sempre, supporremo che, di questo imperativo, essi seguano l'espressione più facilmente utilizzabile, ossia la procedura dell'imperativo categorico.) Ovviamente, questo non porta l'idea della ragione all'intuizione: fare questo è impossibile. Ciò che tutt'al più possiamo fare è approssimare un'idea della ragione, sia nel pensiero sia in qualsiasi cosa esistente. E tuttavia, l'idea è portata più vicino all'intuizione perché il regno dei fini, in quanto ideale, è la concezione di un particolare. E questa concezione ci appare



ancora più determinata non appena comprendiamo le procedure della deliberazione morale che informano la riflessione dei membri di un tale regno, e i vari doveri e obblighi che essi riconoscono come vincolanti.

Dobbiamo ancora chiederci perché fare questo possa portare un'azione richiesta dalla legge morale più vicino al sentimento. Non solo: a quale tipo di sentimento Kant sta pensando? La risposta si avvicina a quanto Kant sostiene in II, 9 (pp. 410-411 [tr. it. pp. 51-53]), un capoverso che abbiamo già analizzato. Proprio come la rappresentazione, o l'esempio, di un'azione moralmente meritevole compiuta per una ferma attenzione per le richieste della legge morale e a prescindere da qualsiasi vantaggio per se stessi, innalza l'animo e risveglia in noi il desiderio di poter agire nel medesimo modo, così l'ideale di un regno dei fini (in quanto concezione di un mondo morale particolare) suscita in noi il desiderio di poter essere membri di quel mondo. Abbiamo una concezione di ciò che essere un membro di questa repubblica potrebbe significare e del modo in cui i suoi membri si comportano l'uno nei confronti dell'altro. Per esempio, a colpirci è che desiderino agire, e agiscano di fatto, solo in modi che è per loro possibile giustificare l'uno all'altro. (Come abbiamo visto nell'ultima lezione, che sia così è una conseguenza della seconda formulazione.)

4. In base a questa interpretazione, il pensiero di Kant è dunque il seguente: le tre formulazioni operano insieme per fornire i concetti e i principi necessari all'elaborazione della concezione di un regno dei fini. A questo punto, tale concezione inizia a essere ricca abbastanza perché ci sia possibile formarci una concezione di noi stessi come membri di questo mondo, e questa concezione più determinata di una società possibile scuote la nostra sensibilità morale molto più profondamente di quanto abbia fatto l'imperativo categorico nella sua sola prima formulazione. I principi della ragione pratica sono stati connessi l'uno all'altro in modo che componessero la concezione di un regno dei fini, e con essa la concezione di noi stessi come membri di esso. La comprensione di queste concezioni rende possibile la formazione del desiderio dipendente da una concezione di essere una persona di questo tipo.

A questo punto, infatti, abbiamo una concezione sia delle nostre relazioni con gli altri, sia della nostra autonomia, sia dello status eguale di noi tutti, radicato nella nostra ragione pratica pura e sensibilità morale. A esprimere questo status è l'idea di un'aristocrazia di tutti. Promuovere questa autoconoscenza in quanto base di un tale desiderio dipendente da una concezione è uno degli obiettivi della filosofia morale (I, 20-22 [pp. 403-405; tr. it. pp. 37-41]).

Sono tre, perciò, i modi a nostra disposizione per portare la legge morale in quanto idea della ragione più vicina all'intuizione. Possiamo proporre tre formulazioni della procedura dell'imperativo categorico; possiamo utilizzare queste formulazioni e le condizioni che impongono per descrivere nei dettagli come i membri di un regno dei fini (in quanto repubblica morale particolare) si comportino l'uno nei confronti dell'altro; e infine, possiamo presentare esempi morali, ossia persone che, attraverso la loro vita o le loro azioni, mostrano a un grado alto o al più alto azioni compiute unicamente per dovere, senza gli allettamenti del piacere o della gloria e a dispetto di grandi pericoli o persino della morte.

Kant ritiene che fare queste cose susciti in noi (dati i nostri poteri di ragione e la nostra sensibilità morale) un interesse pratico puro per la legge morale e le sue richieste. Come scrive nella *Dottrina del metodo della seconda Critica*, è un modo in cui “si può procurare alle leggi della ragione pura pratica un *adito* [*Eingang*] nello spirito umano, un *influsso* [*Einfluss*] sulle massime di esso, cioè il modo di fare anche soggettivamente pratica la ragione oggettivamente pratica” (i corsivi sono di Kant) (*KP V*, p. 151 [tr. it. p. 328]). Ciò accade perché comprendiamo, ora, cosa seguire la ragione pratica pura significhi per la vita umana: siamo resi consapevoli del contenuto del suo oggetto necessario praticamente – il regno dei fini – e dell'ideale di vita umana che esprime. Il risultato è il desiderio dipendente da una concezione di essere un membro di un tale regno. Che sia così è un fatto relativo alle persone in quanto ragionevoli e razionali e dotate di un corpo.

6. *Qual è l'analogia?*

1. Infine, a quale analogia pensa Kant in II, 72 (p. 436 [tr. it. p. 107]), ossia nel capoverso in cui si parla di portare un'idea della ragione più vicina all'intuizione secondo una certa analogia? Di certo, è un'analogia il considerare un precetto morale come una legge della natura, così come propone di fare la prima formulazione della procedura dell'imperativo categorico. Ma c'è una seconda e più ampia analogia cui Kant si riferisce sia in diversi luoghi della *Fondazione* (II, 57 [pp. 431-432; tr. it. p. 97]; 72 [p. 436; tr. it. p. 107]; 76 [p. 437; tr. it. p. 109]; 78 [pp. 438-439; tr. it. pp. 111-115]), sia in opere diverse. Ne troviamo un'esposizione particolarmente esauriente nella seconda *Critica*.

Come abbiamo visto, al terzo e al quarto passaggio della procedura dell'imperativo categorico, si suppone che ogni persona del mondo sociale alterato agisca sulla base del precetto generale del secondo passaggio come per effetto di una legge della natura. Ora, non appena consideriamo la legge morale come l'insieme totale di questi precetti (in linea con la versione della terza formulazione che abbiamo chiamato della determinazione completa), comprendiamo perché nella seconda *Critica* Kant si esprima nei termini seguenti:

Questa legge [la legge morale] deve procurare al mondo dei sensi, come a una natura sensibile (per quanto riguarda le persone ragionevoli e razionali), la forma di un mondo dell'intelletto [...] senza però recar danno al suo [del mondo sensibile] meccanismo. Ora la natura nel senso più generale è l'esistenza delle cose sotto leggi. La natura sensibile degli esseri ragionevoli [...] è l'esistenza di essi sotto leggi condizionate empiricamente [...]. La natura soprasensibile delle stesse persone è [...] la loro esistenza secondo leggi le quali sono indipendenti da ogni condizione empirica, e che quindi appartengono all'autonomia della ragione pura (*KP V*, p. 43 [tr. it. p. 93]). 2. Forse l'analogia è questa. Nella scienza, perseguiamo l'ideale di unificare la conoscenza dell'intelletto attraverso l'idea regolativa di unità sistematica. Nel fare questo, assumiamo che la natura sia ordinata come se fosse l'opera della ragione pura che realizzi nel mondo l'unità sistematica più alta (*KR B670-696* [tr. it. pp. 503-521]). Allo stesso modo, ordiniamo il nostro

mondo sociale agendo sulla base dei precetti morali validi come se fossero leggi della natura. In questo caso, è la nostra ragione pratica pura a ordinare il mondo sociale, cosa che fa introducendo una connessione sistematica in una totalità di fini. I principi della ragione pratica pura possono essere portati più vicini al sentimento e trovare un accesso alla nostra sensibilità morale in quanto danno al nostro mondo sociale la forma di un mondo intelligibile. A questo punto, assumiamo un interesse pratico puro per questi principi, e questo interesse conferisce loro un'influenza sulle nostre massime.

Infine, prestate attenzione alla distinzione di fondo tra l'ordine della natura creato da leggi naturali e l'ordine della natura con la forma di un mondo intelligibile che Kant traccia alcuni capoversi più avanti, nei termini seguenti:

[L]a differenza tra le leggi di una natura a cui la volontà è soggetta, e quelle di una natura che è soggetta a una volontà (rispetto alla relazione di questa volontà con le sue azioni libere), consiste in ciò, che in quella gli oggetti devono esser cause delle rappresentazioni che determinano la volontà, in questa invece la volontà dev'essere causa degli oggetti, sicché la causalità di essa ha il suo motivo determinante soltanto nella facoltà pura della ragione, la quale perciò può anche esser chiamata una ragion pura pratica (*KP V*, p. 45 [tr. it. pp. 95-97]). Torneremo su tali questioni più avanti. Il contrasto che Kant traccia qui, infatti, è connesso a una differenza fondamentale tra la ragione teoretica e la ragione pratica pura: mentre la prima si occupa della conoscenza di oggetti dati, la seconda è interessata alla produzione di oggetti secondo una concezione di questi stessi oggetti (*KP V*. pp. 15, 16, 63-65, 89 sg. [tr. it. pp. 26, 29-31, 139-143, 195-197]).\*

\* Prima di procedere, i lettori dovrebbero prendere visione delle due lezioni su Leibniz [*N.d.C.*].

<sup>1</sup> Qui cogliamo un aspetto della psicologia morale di Kant che

definirò “manichea” in quanto opposta alla sua psicologia morale “agostiniana”. Ci occuperemo di queste psicologie in relazione a *La religione entro i limiti della sola ragione*.

<sup>2</sup> Tenete presente che abbiamo esposto queste formulazioni nei termini della formula della legge della natura, e inoltre che consideriamo la legge morale, l'imperativo categorico, e la procedura di questo imperativo come tre cose distinte. Prendendo l'imperativo categorico nella formula della legge della natura in quanto base del metodo rigoroso ( II, 75 [pp. 436-437; tr. it. p. 107]), diciamo che la procedura dell'imperativo categorico esprime questo imperativo nel modo per noi più facilmente utilizzabile.

## KANT V

### La priorità del giusto e l'oggetto della legge morale\*

#### 1. *Introduzione*

1. Oggi, dopo il breve esame di Leibniz delle due lezioni precedenti, torniamo a Kant. Nell'analisi di Leibniz, ho concentrato l'attenzione su due punti principali: il suo perfezionismo metafisico, e la sua concezione della libertà per come è costruita all'interno della trattazione della verità come predicato nel soggetto. Come vedremo, su entrambe tali questioni, Kant difende prospettive alquanto differenti. I suoi punti di contrasto con il perfezionismo metafisico li potremo cogliere con chiarezza sia nel corso di questa lezione, nella quale considereremo la priorità del giusto, sia nel corso della prossima, dedicata a quello che chiamerò il costruttivismo morale di Kant. I termini che ho ora impiegato non sono di uso abituale nella descrizione della dottrina di Kant, ma spero che il loro significato si chiarisca via via che procederemo.

Ricordo alcuni punti sul modo in cui intendere la procedura dell'imperativo categorico. Possiamo considerarla come il tentativo di Kant di formulare in modo procedurale tutti i criteri più rilevanti che devono guidare il nostro ragionamento morale perché questo ragionamento sia valido e fondato. Questa procedura rappresenta in una forma procedurale tutte le richieste della ragione pratica in quanto opposta a quella teoretica. Detto in modo assai sintetico, mentre la ragione teoretica si occupa della conoscenza di oggetti dati, la ragione pratica si occupa della produzione di oggetti in conformità con una concezione di questi stessi oggetti (*KP V*, pp. 14 sg., 65 sg., 89 sg. [tr. it. pp. 27, 141, 195]). La ragione pratica

presuppone la ragione teoretica nel senso che, attraverso la procedura dell'imperativo categorico, accoglie come ovvio un retroterra già stabilito di credenze e conoscenze del senso comune a proposito del mondo. Per esempio, è necessaria una conoscenza considerevole sia al primo passaggio, quando si tratta di decidere se una massima sia razionale, sia al quarto passaggio, ossia nel momento di valutare mondi sociali alterati diversi, e questa conoscenza è pubblica e mutualmente condivisa. O così, comunque, ho assunto.

2. Ora, la procedura dell'imperativo categorico non dovrebbe essere intesa come la trattazione di un procedimento di riflessione attraverso il quale, secondo Kant, passeremmo consapevolmente ed esplicitamente ogni volta in cui si pone una questione morale. A mio avviso, Kant sostiene qualcosa di diverso, e cioè che il nostro ragionamento morale soddisfa le richieste di questa procedura (quando è valido e fondato) senza che sia consapevolmente ed esplicitamente guidato da essa (si veda, per esempio, *Gr* I, 20-22 [pp. 403-405; tr. it. pp. 37-41]). Di queste richieste, nella vita quotidiana, le persone non mostrano alcuna conoscenza esplicita; né hanno bisogno di questa conoscenza per poter ragionare in modo corretto. L'obiettivo di Kant non è insegnarci cosa sia giusto o sbagliato: questo lo sappiamo già. L'importanza della comprensione filosofica della legge morale sta, ai suoi occhi, in altro, e cioè nel garantire maggiore solidità alla nostra accettazione di questa legge con il rivelarci come essa sia radicata nella nostra personalità in quanto esseri autonomi e in possesso di quei poteri morali grazie ai quali possiamo essere membri legislatori liberi ed eguali di un possibile regno dei fini. Nel corso della prima lezione su Kant (par. 2.4), ho anche supposto che egli aspirasse a trovare una forma di riflessione morale che potesse essere utilizzata in modo ragionevole per verificare la purezza dei nostri motivi, e assumo che la procedura dell'imperativo categorico gli sia apparsa effettivamente come una soluzione anche di questo problema. Come ho suggerito in quella lezione, questa aspirazione era legata, probabilmente, al suo pietismo. Si può presumere che la procedura dell'imperativo categorico abbia il pregio di non incoraggiare

quell'attenzione ossessiva per la purezza, caratteristica del pietismo del collegio Fridericianum, che Kant ha trovato così offensiva.

Intesa in questo modo, la procedura dell'imperativo categorico non ha la funzione di insegnarci cosa sia giusto o sbagliato più di quanto l'*Ideografia (Begriffsschrift)* di Frege abbia la funzione di insegnarci come ragionare con i concetti espressi da "seallora", "e", "non", o "alcuni" e "tutti". Di nuovo: sappiamo già come ragionare con questi concetti. Piuttosto, la teoria dei quantificatori ci consente, insieme alla logica di ordine superiore e alla teoria degli insiemi (comprese le teorie della prova e dei modelli), di scoprire cose nuove a proposito della matematica e della natura della conoscenza matematica. L'obiettivo di queste discipline è aprire la strada a una comprensione della matematica più profonda. Un ovvio esempio è il teorema di Gödel. Quanto a Frege, la sua aspirazione era dimostrare che, se Kant ha avuto ragione nel considerare la geometria come sintetica a priori, nel pensare che valesse lo stesso per l'aritmetica ha commesso un errore. Il suo obiettivo, cioè, era dimostrare che, anziché dipendere dalla forma dell'intuizione sensibile, le verità dell'aritmetica sono derivabili semplicemente dalla logica e le sue definizioni, e che perciò sono in questo senso analitiche.

Come ho già detto, credo che valga qualcosa di analogo anche per Kant. A suo avviso, il valore della rappresentazione procedurale della legge morale risiede in ciò che essa ci rivela a proposito di questa stessa legge e di noi stessi – in particolare, in ciò che essa ci mostra a proposito delle nostre persone, della nostra libertà, e della nostra posizione nel mondo. Essa apre la strada a un nuovo tipo di autoconoscenza che solo la riflessione filosofica intorno alla legge morale e alle sue radici nelle nostre persone può portare alla luce. In ogni caso, di qui in avanti mi farò guidare da questo pensiero. Perciò, i temi della priorità del giusto, del costruttivismo morale, del fatto della ragione, della legge morale come legge della libertà e altri ancora saranno considerati in riferimento alle caratteristiche della procedura dell'imperativo categorico per come le si è esposte nelle lezioni precedenti. Queste caratteristiche ci aiuteranno a spiegare come Kant intenda questi più ampi argomenti.



## 2. Le prime tre di sei concezioni del bene

1. Per spiegare la priorità del giusto e il regno dei fini in quanto oggetto a priori della legge morale, distinguerò per prima cosa sei concezioni del bene presenti nella dottrina di Kant. Queste concezioni sono costruite in successione, una dopo l'altra, ciascuna da quella precedente. Poiché ognuna di esse svolge un ruolo in connessione con un passaggio particolare della procedura dell'imperativo categorico, possiamo presentare la loro sequenza in riferimento a questa procedura. La specificazione di questi ruoli è un modo di ordinare queste concezioni istruttivo, e grazie ad esso potremo anche chiarire le relazioni che legano ciascuna concezione all'altra.

Questo modo di procedere ci consentirà di spiegare, inoltre, che cosa significhi sia definire il regno dei fini come il necessario oggetto di una volontà determinata dalla legge morale, sia dire di questo regno che è un oggetto dato a questa pura volontà a priori. Scrive Kant: "Le idee di Dio e dell'immortalità [...] non sono condizioni della legge morale, ma soltanto condizioni dell'oggetto necessario di una volontà determinata mediante questa legge [...]. Quindi noi possiamo affermare di non conoscere, né percepire, non dico semplicemente la realtà, ma neanche la possibilità di queste idee. Nondimeno queste sono le condizioni dell'applicazione della volontà determinata moralmente all'oggetto che le è dato a priori (il sommo bene)" (*KP V*, p. 4 [tr. it. p. 5]).

Kant chiama dunque questo oggetto a priori il sommo bene. A questo punto, ci imbattiamo in una complicazione che risolverò, per il momento, in modo alquanto arbitrario. Dati i nostri scopi in questo contesto, identificherò questo oggetto a priori nel regno dei fini presentato dalla *Fondazione*, in modo che la concezione di questo regno e quella della sua realizzazione (parziale) possano rientrare tra le concezioni del bene da passare in rassegna. Il sommo bene cui Kant si riferisce nel passo citato, lo lascio da parte fino a quando non giungeremo ai postulati della fede pratica che compaiono nella *Dialettica della seconda Critica* (e altrove). Ritengo che il regno dei fini come oggetto a priori della legge

morale e il sommo bene rappresentino concezioni piuttosto lontane l'una dall'altra e cui la prospettiva di Kant assegna ruoli diversi. Ma le differenze che le separano sollevano problemi di interpretazione complessi; spiegherò il mio modo di trattarle più avanti.

2. La prima delle tre concezioni del bene da esaminare in questo paragrafo è data dalla ragione pratica empirica che possiamo definire “non ristretta”. Con questa definizione, intendo indicare l'assenza di qualsiasi restrizione sulle informazioni a disposizione degli agenti razionali e sinceri: stiano essi mettendo a punto le loro concezioni della felicità, o formulando le loro massime particolari, si assumono come noti sia tutti i particolari rilevanti relativi ai loro desideri, abilità e situazioni, sia le alternative loro aperte.

Ora, questa prima concezione del bene è una concezione della felicità per come la può organizzare l'imperativo ipotetico (in quanto opposto a un imperativo ipotetico particolare). Possiamo associarla al primo passaggio della procedura dell'imperativo categorico. Abbiamo assunto, infatti, che la massima di questo passaggio sia la massima di agenti razionali e sinceri; e supporremo inoltre che un agente razionale abbia una concezione razionale della felicità in ogni momento. Perciò, questa massima soddisfa i vari principi della deliberazione razionale che definiscono l'imperativo ipotetico. Consentitemi di chiamare questi principi “il razionale”.

Prestate attenzione alla distinzione tra l'imperativo ipotetico, che intendiamo come la famiglia dei principi che caratterizzano la deliberazione razionale, e gli imperativi ipotetici particolari, che sono razionali solo se soddisfano quei principi date le circostanze e gli interessi dell'agente. Tra i principi della deliberazione razionale rientrano, per esempio, i seguenti: scegliere i mezzi più efficaci dati i propri fini; adottare l'alternativa con più probabilità di successo; e perseguire il fine più inclusivo (assumendo che ciascun principio abbia una clausola *ceteris paribus* appropriata). Questa distinzione è l'equivalente della distinzione, introdotta più sopra, tra l'imperativo categorico in quanto comprensivo di tutti i criteri rilevanti della ragione pratica pura, e la totalità degli imperativi categorici particolari (i precetti generalizzati del secondo

passaggio) che superano il test della procedura dell'imperativo categorico.

3. La seconda concezione del bene riguarda la soddisfazione di quelli che ho chiamato "bisogni umani veri". Come ho sostenuto in *Kant II*, è mia convinzione che, al quarto passaggio della procedura dell'imperativo categorico, sia necessaria un'idea di questo tipo per dare un contenuto alla volontà dell'agente considerato come ragionevole e razionale. Se vi rinunciassimo, l'agente che seguisse questa procedura non potrebbe confrontare i mondi sociali alterati associati a massime diverse. Ma dovremmo aggiungere che a questa funzione potrebbe assolvere altrettanto bene, o in effetti anche meglio, qualche altra concezione. Un punto è certo: una qualche correzione della prospettiva di Kant sembra comunque indispensabile.

In un primo momento, è possibile che si pensi che l'agente possa confrontare i mondi sociali alterati sulla base della sua concezione della felicità. Egli conosce infatti tale sua concezione. E tuttavia, resta una seria difficoltà. Kant suppone infatti che agenti diversi abbiano concezioni della propria felicità differenti. A suo avviso, la felicità è un ideale non della ragione, bensì dell'immaginazione (*Gr II*, 25 [pp. 417-419; tr. it. pp. 67-71]), e ciò significa che la concezione della felicità di ciascuno di noi dipende dalle contingenze della nostra esistenza e dai modi particolari di pensare e sentire che abbiamo sviluppato diventando adulti. Perciò, se nel giudicare i mondi sociali del quarto passaggio si utilizzassero le concezioni della felicità, l'esito del test della procedura dell'imperativo categorico dipenderebbe dalla persona particolare che lo applica.

Ora, è probabile che questa dipendenza rappresenti per la prospettiva di Kant una minaccia. Se infatti l'applicazione della procedura dell'imperativo categorico, per quanto condotta in modo intelligente, coscienzioso e sulla base delle stesse informazioni, non ci consentisse di giungere a un accordo quanto meno approssimativo a proposito delle massime da accogliere, la legge morale non avrebbe un contenuto oggettivo. Qui, per contenuto oggettivo si deve intendere questo. Come ricorderete, una massima

che è razionale per un singolo agente è valida per questo soggetto (agente), e perciò valida soggettivamente; di contro, un precetto morale (al secondo passaggio) che superi la procedura dell'imperativo categorico è valido per tutti gli agenti ragionevoli e razionali, e pertanto valido oggettivamente. Perciò, dire che la legge morale ha un contenuto oggettivo significa dire, semplicemente, che ha un contenuto specificato da precetti morali che sono grosso modo uguali per tutti gli agenti ragionevoli e razionali (e sinceri), e riconosciuti pubblicamente (sebbene forse non in questo momento) in quanto fondati su ragioni sufficienti.

Si osservi che questa seconda concezione del bene basata sui bisogni umani veri è una concezione speciale concepita esplicitamente perché la si usi al quarto passaggio della procedura dell'imperativo categorico. È formulata per rispondere a un bisogno della ragione,<sup>1</sup> e cioè il bisogno che la legge morale abbia un contenuto oggettivo sufficiente. Come potete inoltre osservare, diversamente dalla prima, questa concezione è ristretta: ossia, è costruita in considerazione delle restrizioni sulle informazioni cui gli agenti sono soggetti al quarto passaggio.

4. La terza concezione individua il bene nella soddisfazione, nella vita quotidiana, dei fini che Kant chiama leciti (*MdS* VI, p. 389 [tr. it. p. 238]), ossia i fini che rispettano i limiti della legge morale. Come abbiamo visto in *Kant III*, sono solo questi fini a specificare la felicità degli altri che in base ai nostri doveri di virtù dobbiamo favorire. Perciò, ciascuno di noi è tenuto a rivedere, lasciar cadere, o reprimere quei suoi desideri e inclinazioni che lo spingono a massime razionali e sincere (le massime del primo passaggio) che la procedura dell'imperativo categorico respinge. Non si tratta di soppesare la forza e importanza che questi nostri desideri naturali hanno per noi, con la forza e importanza che ha per noi l'interesse pratico puro che prendiamo per l'agire sulla base della legge morale (per questo interesse, si veda *Gr* II, 14 n. [p. 413; tr. it. p. 59]). Come vedremo più avanti, la priorità del giusto esclude questo tipo di confronto del tutto.

Perciò, ogni volta che la nostra massima è respinta, ciò che dobbiamo fare è rivedere il corso d'azione che intendevamo

intraprendere, poiché ad essere respinta è in questo caso proprio la pretesa di soddisfare i desideri in questione. Il contrasto con le dottrine morali teleologiche, per esempio l'utilitarismo, è a questo punto chiaro. Mentre infatti, secondo Kant, la concezione dei fini leciti presuppone che la legge morale e i principi della ragione pratica pura siano già all'opera, per l'utilitarismo classico il punto di partenza è una concezione del bene – sia esso inteso come piacere, come felicità, o come soddisfazione di desideri, preferenze o interessi, e sia o meno imposta la condizione che questi desideri, preferenze o interessi siano razionali. (Desideri, preferenze e interessi non sono la stessa cosa, ma è una questione in cui qui non desidero entrare.) Il punto è questo: in una dottrina teleologica, la concezione del bene, qualunque essa sia, è data prima e indipendentemente dal giusto (o dalla legge morale); così, per esempio, l'utilitarismo definisce il giusto come massimizzazione del bene (consista questo nella felicità, nella soddisfazione di preferenze razionali, o in altro), e identifica il valore morale del carattere nell'avere un carattere su cui, diciamo, si possa contare per giungere a fare quanto è giusto.<sup>2</sup>

Di contro, nella prospettiva di Kant, la razionalità non ristretta (o il razionale) è inserita in, e subordinata in modo assoluto a, una procedura che incorpora i vincoli dell'imperativo categorico – o a quello che chiamerò “il ragionevole”. È questa procedura a specificare le concezioni del bene ammissibili e i loro fini leciti.

### *3. Le tre concezioni del bene rimanenti*

1. La prima delle tre restanti concezioni del bene è la concezione della volontà buona. Si tratta della concezione di Kant del valore morale: una volontà pienamente buona è il bene sommo (benché non quello completo) sia delle persone, sia del carattere che esse posseggono in quanto ragionevoli e razionali. Questo bene consiste in un desiderio di ordine sommo, saldo e stabile – o per usare i termini di Kant, in un interesse pratico puro – che ci conduce a prendere un interesse per il nostro agire per dovere (*Gr*

II, 14 n. [p. 413; tr. it. p. 59]).

A questo proposito, possiamo introdurre una distinzione: abbiamo una volontà veramente pura se possiamo fare immancabilmente ciò che il dovere ci richiede per un interesse pratico puro, indipendentemente dalla forza con cui i nostri desideri naturali e le nostre inclinazioni possono opporsi al nostro agire in questo modo (*KP V*, pp. 155 sg., 159 sg. [tr. it. pp. 335-337, 347-349]). In questo caso, l'interesse pratico puro riesce sempre, con la sua sola forza, a garantire che agiamo sulla base (e non semplicemente in conformità con) delle richieste del dovere, persino nelle situazioni più estreme – per esempio, quando il sovrano ci minaccia di morte se non pronunciamo accuse false contro un uomo onesto. Abbiamo invece una volontà semplicemente buona quando facciamo del nostro meglio per diventare persone capaci di una volontà pura, ossia persone in grado di agire, in tutte le occasioni in cui si ponga una questione relativa al dovere, per un interesse pratico puro. Si può avere una volontà buona in questo senso pur non avendo ancora una volontà pura.<sup>3</sup>

Secondo Kant, perciò, il fatto che a spingerci a compiere il nostro dovere siano talvolta anche inclinazioni o interessi di natura diversa non toglie nulla al valore morale della nostra azione o alla purezza del nostro carattere, purché però siano soddisfatte due condizioni. Vediamole:

I) quando in gioco è una questione relativa al dovere, dobbiamo risolvere il caso interamente sulla base di considerazioni di dovere, e cioè lasciando da parte ogni ragione di interesse o inclinazione;

II) il nostro interesse pratico puro ad agire sulla base di considerazioni relative al dovere dev'essere in se stesso forte abbastanza per garantire che ci comportiamo come dovremmo. È solo quando il nostro interesse pratico puro non è forte abbastanza per garantire che sia così, quando a consentirci di agire in modo corretto sono in realtà quei motivi aggiuntivi, che la nostra volontà o il nostro carattere morale è meno che pienamente buono.

In riferimento a questo argomento, Kant ha osservato che, per

agire sulla base dei principi morali, ci può capitare di avere bisogno di un sentimento che ha chiamato di libera simpatia (*MdS* VI, p. 457 [tr. it. p. 326]). Per quanto provare questa libera simpatia non sia naturalmente un difetto – la dovremmo piuttosto coltivare –, il fatto che possiamo averne bisogno per agire giustamente dimostra che il nostro carattere manca di purezza, e questo è certamente un difetto. Una ragione per cui lo è sta in questo: poiché non sempre ci è possibile contare sul sentimento della libera simpatia per sostenere il nostro fare ciò che dovremmo, ne segue che se effettivamente lo facciamo dipende, almeno in una certa misura, dal caso. E ciò dimostra che ancora non abbiamo pienamente raggiunto la libertà che ci è possibile.

Da *Kant I*, paragrafo 7, ricordate i due ruoli del concetto di una volontà buona all'interno della dottrina di Kant: in primo luogo, come quel valore assoluto e incomparabile la cui realizzazione riempie di significato la vita umana e fa del genere umano lo scopo finale della creazione (*KU*, par. 84 e nota); e in secondo luogo, come quel valore che ci è possibile realizzare in quanto abbiamo i poteri di ragione e sensibilità morale, e che come tale rappresenta la condizione del nostro appartenere come suoi membri a un possibile regno dei fini, e ciò che delimita il campo di applicazione della legge morale.

2. La concezione del bene successiva individua il bene nell'oggetto della legge morale, il quale oggetto è dato – assumo – dall'ideale di regno dei fini che abbiamo analizzato in *Kant IV*. Questo oggetto ideale consiste semplicemente nella concezione di quel mondo sociale che si verrebbe a creare (quanto meno in condizioni ragionevolmente favorevoli) se ciascuno seguisse la totalità dei precetti che risultano dall'applicazione corretta dell'imperativo categorico.

Come abbiamo osservato più sopra, Kant definisce il regno dei fini talvolta come l'oggetto necessario di una volontà determinata dalla legge morale, e altre volte come un oggetto che a questa volontà determinata dalla legge morale è dato a priori (*KP V*, p. 4 [tr. it. p. 5]). Credo che voglia dire questo: che il regno dei fini è un oggetto – un mondo sociale – (ideale) la cui costituzione e

regolazione morale è specificata dalla totalità dei precetti che superano il test della procedura dell'imperativo categorico (quando questi precetti sono corretti e coordinati dalla condizione della determinazione completa; *Gr II*, 75 [pp. 436-437; tr. it. p. 107]).

Detto in altre parole, l'ideale di un regno dei fini non identifica un mondo sociale che possa essere descritto prima e indipendentemente dai concetti e i principi della ragione pratica pura e dalla procedura attraverso la quale sono applicati. Quel regno non è un oggetto – un mondo sociale – (ideale) già dato e come tale descrivibile, la cui natura determini il contenuto della legge morale. Le cose starebbero così, se, per esempio, attribuissimo a questa legge il compito di stabilire cosa si debba fare per realizzare una società buona la cui natura e le cui istituzioni siano già specificate prima e indipendentemente da essa.

3. Infine, troviamo la concezione di Kant del bene completo. È il bene che si raggiunge quando l'ideale di un regno dei fini si realizza, e ciascun membro di questo sia possiede una volontà pienamente buona, sia raggiunge la felicità, quanto meno nella misura consentita dalle condizioni della vita umana. È essenziale aggiungere quest'ultima precisazione. L'ideale di un regno dei fini, infatti, è un ideale della ragione, ossia un ideale che è impossibile realizzare in modo completo. Naturalmente, a definire la felicità è qui la realizzazione dei fini che rispettano le richieste della legge morale, e che perciò sono leciti. Assumo che cercare di avvicinarsi a questo bene completo (così inteso) nel mondo naturale sia ragionevole, quanto meno in condizioni ragionevolmente favorevoli. Nel fare questo, non siamo visionari, persone del tutto prive di un senso della realtà o di ciò che è effettivamente possibile. Da questo punto di vista, il regno dei fini è un bene naturale, un bene che possiamo sforzarci di realizzare nell'ordine della natura essendo ragionevoli (anche se realizzarlo pienamente ci sarà sempre impossibile).

Come si è mostrato più sopra, Kant sostiene che, nel bene completo, il bene sommo è la volontà buona: dobbiamo avere una volontà buona, se vogliamo che gli altri beni di cui godiamo siano veramente buoni e il nostro godimento di essi pienamente



appropriato. Ciò vale, in particolare, per il bene della felicità. Kant sostiene, infatti, che solo il possesso di una volontà buona può rendercene degni pienamente. È un tema, questo, ricorrente nella sua dottrina. Kant ritiene, inoltre, che due beni tanto diversi dal punto di vista sia della loro natura sia dei loro fondamenti nella nostra persona, quali sono appunto la volontà buona e la felicità, siano anche incommensurabili. Nel decidere cosa fare, non dobbiamo soppesarli l'uno rispetto all'altro; li si può combinare in un unico bene completo solo attraverso una relazione di priorità stretta dell'uno sull'altro. Torneremo su questa idea più avanti.

#### 4. *Autonomia ed eteronomia*

1. Terminato questo esame delle sei concezioni del bene, consentitemi di considerare quanto Kant sostiene a proposito dell'autonomia e dell'eteronomia delle concezioni morali nel loro insieme (*Gr* II, 81-88 [pp. 441-444; tr. it. pp. 117-125]; *KP* V, p. 41 [tr. it. p. 89]). Secondo Kant, solo la sua dottrina presenta la moralità come autonoma e non eteronoma. Scrive:

Quando la volontà cerca la legge che deve determinarla in un qualsiasi altro luogo che non sia la conformità delle sue massime alla propria legislazione universale, quindi quando essa la cerca, andando oltre se stessa, nella costituzione di un qualche suo oggetto, ne risulta sempre eteronomia. A fornire la legge alla volontà, allora, non è la volontà stessa, bensì l'oggetto, attraverso il suo rapporto con la volontà. Questo rapporto, riposi ora sull'inclinazione o su idee razionali [*Vorstellungen der Vernunft*], rende possibili solo imperativi ipotetici: devo fare qualcosa, *perché voglio qualcos'altro* (*Gr* II, 81 [p. 441; tr. it. p. 117]). Ciò che qui, secondo Kant, è in questione è la supremazia della ragione. Non è da un oggetto che la ragione pratica pura può trarre le sue direttive, e neppure da un'idea razionale che sia presentata alla ragione come un oggetto. Pensate alle idee razionali del giusto e della bontà che stanno nella ragione divina come a idee presentate alla nostra ragione quali oggetti. Penso che Kant voglia piuttosto sostenere

quanto segue: “Dovrei fare qualcosa perché voglio – per un interesse pratico puro – i principi della ragione pratica pura; e non perché voglio qualcos’altro, fosse pure questo qualcos’altro basato su idee razionali”. (Che non si debba basare su inclinazioni è inutile dirlo.)

Detto in altro modo: la ragione pratica pura deve costruire il proprio oggetto da se stessa. La promozione di questo oggetto per un interesse pratico puro non comporterà allora alcun imperativo ipotetico. Così, poco dopo il passo appena citato, Kant scrive che un imperativo categorico “deve [...] astrarre da ogni oggetto per tanto che esso [l’oggetto] non abbia alcun *influsso* sulla volontà, affinché la ragione pratica (la volontà) non amministri semplicemente un interesse estraneo, ma dimostri la propria semplice autorità di comando di legislatrice suprema” (il corsivo è di Kant).

2. La questione può essere esposta, forse, in questo modo: anziché prendere le mosse da una concezione del bene data indipendentemente dal giusto, iniziamo da una concezione del giusto – della legge morale – data dalla ragione pratica pura (in quanto opposta a quella empirica). Alla luce di questa concezione, specifichiamo quindi (attraverso la procedura dell’imperativo categorico) quali fini siano leciti e quali precetti morali definiscano i nostri doveri di giustizia e di virtù. E infine, sulla base di questi, cerchiamo di determinare quali assetti sociali siano giusti e conformi a giustizia.

Potremmo dire questo: non è intorno al bene in quanto oggetto indipendente che una concezione morale deve ruotare, bensì intorno a una concezione (formale) del giusto (e a una concezione [formale] di una volontà buona) che è costruita dalla nostra ragione pratica pura, e alla quale ogni bene lecito deve adattarsi. O come scrive Kant nello spiegare il cosiddetto “paradosso del metodo” nel contesto del suo esame critico della ragione pratica: “Ecco qui [...] il paradosso del metodo [...]: *che cioè il concetto del bene e del male non deve essere determinato prima della legge morale (a cui esso in apparenza dovrebbe essere posto a base), ma soltanto [...] dopo di essa e mediante essa*” (KP V, pp. 62-63 [tr. it. p. 137]). (È lo stesso Kant a mettere in corsivo l’intera

frase.)

Kant ritiene che, partendo dal bene in quanto oggetto già dato e indipendente, si ottenga necessariamente una concezione morale eteronoma. È così perché, in questo caso, la ragione pratica pura non è, come invece dovrebbe, l'autorità sovrana di se stessa in quanto legislatrice suprema (l'espressione che Kant utilizza in *Gr II*, 81 [p. 441; tr. it. p. 117]). Per eteronomia si intende precisamente questa mancanza di autorità sovrana.

Ora, nella frase in corsivo citata più sopra, il concetto di bene e male dovrebbe essere inteso in senso ampio, in modo che vi sia compreso sia il moralmente buono sia il giusto. Che debba essere così lo mostra chiaramente la trattazione proposta da Kant nel secondo capitolo della *Analitica della Critica della ragion pratica*. In questo modo, infatti, l'eteronomia caratterizzerà il perfezionismo metafisico di Leibniz (con la sua concezione di un ordine morale precedente, dato alla nostra ragione e da essa conosciuto) non meno del naturalismo psicologico che è alla base della dottrina della simpatia di Hume in quanto fondamento della morale. In entrambe queste prospettive, a determinare la nostra volontà è la concezione di un oggetto dato, non di un oggetto (per esempio, il regno dei fini) sviluppato a partire da principi che trovano origine nella nostra ragione pratica.

3. Consentitemi di considerare più in dettaglio perché Kant pensi che il perfezionismo sia una forma di eteronomia (*Gr II*, 85 [p. 443; tr. it. p. 121]). Poiché vi compare in una forma più ampia, riassumerò la sua argomentazione per come la potete trovare nella seconda *Critica* (V, p. 41 [tr. it. pp. 87-89]). Qui, Kant afferma, per prima cosa, che il perfezionismo si fonda sulla ragione perché la perfezione, essendo una qualità delle cose, può essere pensata, o conosciuta, esclusivamente dalla ragione; e quindi distingue i concetti di perfezione in teoretici e pratici: la perfezione teoretica consiste semplicemente o nella perfezione di una cosa in quanto cosa del suo tipo (perfezione trascendentale), o nella perfezione di una cosa in generale (perfezione metafisica). Ma poiché queste forme di perfezione sono a suo avviso irrilevanti per la ragione pratica pura, passa immediatamente alla perfezione pratica.

Ora, secondo Kant, nel suo significato pratico, il concetto di perfezione indica semplicemente la convenienza o adeguatezza di una cosa a ogni tipo di fine. Perciò, la perfezione caratteristica di noi esseri umani consiste nello sviluppo disciplinato delle abilità e dei talenti che ci consentono di realizzare i nostri fini (appropriati). Quanto alla perfezione suprema nella sostanza (ossia, in Dio), essa consiste, sotto il profilo pratico, nella sufficienza di Dio (considerata la sua onniscienza e onnipotenza) a tutti i fini in generale. La difficoltà in cui, in quanto dottrina morale, il perfezionismo si imbatte è, secondo Kant, a questo punto chiara: è solo se i fini sono già dati che il concetto di perfezione può aiutare a determinare la volontà. In mancanza di un criterio antecedente che stabilisca i fini appropriati, il perfezionismo è indeterminato o, come dice Kant (*Gr* II, 85 [p. 443; tr. it. 121]), vuoto e indefinito. Poiché per completarlo è necessario trovare dei fini, il perfezionismo si riduce in definitiva a una variante del principio di felicità, e cade nell'eteronomia in quanto tale.

4. Ma questa critica del perfezionismo non rende giustizia alla vera forza della dottrina di Kant dell'autonomia, per due ragioni. In primo luogo, induce a ritenere che il difetto del perfezionismo stia nella sua vuotezza o indeterminatezza, vale a dire nel suo presupporre certi fini come dati. Si è portati a pensare, perciò, che, se i fini richiesti fossero dati da un oggetto specificato da un'idea razionale relativa a un ordine morale antecedente, Kant non avrebbe alcuna obiezione. Ma le cose non stanno così. Secondo Kant, c'è eteronomia ogni volta in cui questo oggetto è precedente alla ragione pratica stessa, e specifica il suo contenuto o il fine da perseguire attraverso i propri principi.

Questa tesi dev'essere intesa in senso ampio. Essa dice che non esiste né sussiste *alcun* oggetto di questo tipo, si tratti dell'Essere Supremo, di un ordine morale di valori che sia dato (ne siano un esempio, diciamo, le relazioni tra le idee di Platone, o le idee che stanno nella ragione divina), di un ordine della natura, della costituzione della natura umana, dell'economia psichica dei nostri sentimenti naturali, o delle leggi di armonia delle nostre inclinazioni e dei nostri bisogni. Nel significato radicale che Kant le

attribuisce, l'autonomia richiede che non si riconosca ragionevolezza ad alcun oggetto supposto indipendente di questo tipo, prima che esso sia comparso, diciamo così, in giudizio di fronte ai principi supremamente autorevoli della ragione pratica pura. Se fosse altrimenti, la nostra ragione pratica pura perderebbe la sua autorità sovrana di legislatrice suprema.

5. Il secondo difetto della spiegazione di Kant dell'eteronomia del perfezionismo lo si può cogliere, credo, nelle osservazioni del capoverso 88 di *Gr II*. Mi riferisco al passo seguente:

Comunque l'oggetto determini la volontà [quando un oggetto è posto a fondamento della volontà per prescriverle una regola che la determini] – lo faccia per mezzo dell'inclinazione, come nel principio della felicità propria, o per mezzo della ragione rivolta ad oggetti in generale del nostro atto del volere possibile, come nel principio della perfezione –, la volontà non determina se stessa mai immediatamente attraverso il pensiero di un'azione, bensì solo attraverso l'impulso che il previsto effetto dell'azione esercita sulla volontà; devo fare qualcosa perché voglio qualcos'altro [...] e così, propriamente, sarebbe la natura a dettare la legge (*Gr II*, 88 [p. 444; tr. it. pp. 123-124]). Perché Kant ritiene che sarebbe la natura a dettare la legge anche nel caso del perfezionismo metafisico, quando questa dottrina è considerata una forma di intuizionismo razionale? Non potremmo conoscere questo ordine dato di valori morali, e quindi esseri mossi dal pensiero di una certa azione in quanto espressione di questo ordine? A giudicare dal testo, è come se Kant pensasse che le alternative siano due solamente: o la ragione pratica pura determina l'oggetto della volontà in quanto essa stessa legislatrice suprema, oppure, se questa volontà ha un oggetto, persino un oggetto specificato da idee razionali date alla nostra ragione, a determinarla dev'essere un movente generato dall'effetto atteso dell'azione, e ciò significa che a dettare la legge è la natura. Ma sostenere questo è scorretto, poiché c'è una terza alternativa. Se fosse nostro dovere agire sulla base dei principi di un ordine morale che sta nella ragione divina, e difendessimo questi principi come in loro stessi legge suprema, allora non sarebbe la natura a dettare la legge, bensì la nostra accettazione delle idee

razionali che stanno nella ragione divina. La prospettiva di Leibniz è esattamente questa: dobbiamo agire sulla base di queste idee nella misura in cui ci è possibile conoscerle.

Oltre a sostenere che discernere queste idee ci è impossibile, la tesi di Kant deve dire anche questo: che, se pure ne fossimo in grado, è comunque la nostra ragione pratica pura a dover svolgere la funzione di legislatrice suprema dei propri principi, una supremazia che ci richiede di giudicare sempre, nelle questioni di livello più alto, sulla base di questi stessi principi. A questo livello, senza giudicarle, non possiamo accettare neppure idee razionali che si presume stiano nella ragione divina, ammesso ci sia possibile discernerele. Scrive Kant: “Persino il Santo del Vangelo deve essere in primo luogo comparato con il nostro ideale della perfezione morale, prima che lo si riconosca per tale” (*Gr II*, 5 [pp. 408-409; tr. it. pp. 47-49]).

Nell'interpretare la filosofia morale di Kant, è di importanza decisiva riconoscerla contraria all'intuizionismo razionale di Leibniz e Clarke quanto lo è alla dottrina del senso morale di Hutcheson e Hume. È un fatto, credo, non sufficientemente compreso, ed è necessario insistervi. Per concludere: secondo Kant, la ragione pratica costruisce per la volontà il suo proprio oggetto da se stessa, senza basarsi su nessun ordine di valori precedente e indipendente. Naturalmente, l'espressione “costruisce per la volontà il suo proprio oggetto da se stessa” è per così dire una metafora, e per di più oscura. Cercheremo di dominarla la prossima volta, quando analizzeremo il costruttivismo di Kant. Ritengo che le si possa dare un significato ragionevolmente chiaro, e cercherò di farlo.

## 5. *La priorità del giusto*

1. La breve trattazione proposta più sopra delle sei concezioni del bene presenti nella prospettiva di Kant mostra in quale modo siano edificate o costruite, e cioè in una sequenza ordinata in cui ciascuna segue l'altra dipendendo da essa (a parte la prima). Se

consideriamo la seconda (quella dei bisogni umani veri) come una componente della procedura dell'imperativo categorico, allora possiamo dire che, a partire dalla terza (quella dei fini leciti), le concezioni rimanenti presuppongono tutte una concezione del giusto già data. Questa concezione è rappresentata dalla procedura dell'imperativo categorico in quanto formulazione, in una versione procedurale, delle richieste della legge morale in quanto applicata (attraverso questa procedura) alle condizioni della vita umana. Solo la prima concezione del bene è totalmente indipendente dalla legge morale; essa esprime, infatti, il razionale senza alcuna restrizione.

La sequenza, a partire dalla seconda, delle concezioni del bene illustra la priorità della ragione pratica pura sulla ragione pratica empirica, e rivela la particolare struttura deontologica e costruttivistica della prospettiva di Kant. Esistono due forme di ragione pratica, il ragionevole e il razionale. Una forma dell'unità della ragione pratica è illustrata dal modo in cui il ragionevole fa da cornice al razionale e lo limita in modo assoluto. Di qui, procediamo passo dopo passo alla generazione di diverse concezioni del bene, e otteniamo alla fine la concezione della volontà buona e l'ideale di un bene completo in quanto realizzazione (parziale) di un regno dei fini. Il contrasto tra la struttura deontologica e costruttivistica della dottrina di Kant e la struttura lineare delle prospettive teleologiche – le prospettive che prendono le mosse da una concezione del bene indipendente – è a questo punto chiaro.

2. Nell'interpretare il significato della priorità del giusto si deve fare attenzione. Non dobbiamo pensare che la dottrina morale di Kant non contenga alcuna concezione del bene, né che le concezioni utilizzate siano dedotte in qualche modo da un concetto del giusto specificato precedentemente. Per comprendere come si giunga alle sei concezioni del bene di Kant, la cosa migliore è guardare alla procedura dell'imperativo categorico e vedere come queste concezioni siano connesse al modo in cui essa viene applicata.

Un punto importante, a proposito della priorità del giusto, è il seguente: il giusto e il bene sono complementari; la priorità del

giusto non esclude che sia così. Nessuna dottrina morale può fare a meno di una o più concezioni del bene, e qualsiasi concezione del giusto che sia accettabile deve lasciare a queste concezioni uno spazio adeguato. Sono diverse le concezioni del bene pienamente meritevoli della devozione di coloro che le difendono che devono poter trovar posto entro i limiti tracciati dalla concezione del giusto – nello spazio che essa consente al perseguimento di fini leciti. Potremmo dire: il giusto traccia i limiti; il bene indica la direzione.

Perciò, un regno dei fini realizzato (parzialmente) deve lasciare ai modi di vita che i suoi membri considerano meritevoli della loro devozione uno spazio sufficiente; e Kant pensa certamente che la sua prospettiva lo faccia. Ciò che la priorità del giusto sostiene è che le concezioni del bene devono rispondere a certi vincoli precedenti che traggono origine dalla ragione pratica pura.

3. Nella spiegazione della priorità del giusto che ho ora proposto, ho assunto che la felicità (nel senso della realizzazione dei fini leciti) sia in effetti, per Kant, un bene – uno dei due tipi principali di valore che egli riconosce (dove il secondo è rappresentato dal valore assoluto di una volontà buona e dalla coltivazione della virtù). Nel dire questo, ho presente molti aspetti della sua prospettiva: per esempio, secondo Kant, è un lato della nostra umanità di persone ragionevoli, razionali e collocate nell'ordine della natura che ciascuno di noi abbia la propensione a cercare la propria felicità, ed è appunto per questo che il dovere di farlo non esiste (fatta eccezione per certe circostanze speciali).

L'ascetismo non fa parte della sua dottrina: uno dei nostri doveri è, anzi, accantonare abbastanza per noi stessi perché ci sia possibile trovare piacere nella vita (*MdS* VI, p. 452 [tr. it. p. 320]). O ancora. Kant associa regolarmente la felicità al razionale, e perciò al tipo di ragionamento riconducibile all'imperativo ipotetico. E distingue inoltre bene e male da benessere e dolore, ma senza mai dubitare del valore di questi ultimi (purché rispettino i limiti della legge morale) (*KP* V, pp. 58-62 [tr. it. pp. 129-137]).<sup>4</sup>

Non solo. Considerandoli come due tipi di valori, Kant tiene conto sia del valore delle persone (il loro valore morale) sia del



valore dei loro stati (psicologici) (si vedano le osservazioni sui tormenti dello stoico [KP V, p. 60; tr. it. p. 131]); tra i suoi esempi di valori, troviamo beni di entrambi i tipi (KP V, pp. 60 sg. [tr. it. pp. 131-133]). Così, se la felicità (in quanto costituita dalla realizzazione di un piano ordinato di fini leciti) non è, diciamo, un valore morale, è comunque un valore. In condizioni ragionevolmente favorevoli, un regno dei fini (parzialmente) realizzato sarà anche una repubblica felice (dato il modo in cui le società umane funzionano), poiché i suoi membri riconosceranno il dovere di promuovere i fini (leciti) l'uno dell'altro. La felicità (nel giusto rapporto con la virtù) è un elemento essenziale del sommo bene (la concezione del quale occupa nella dottrina della fede pratica di Kant un ruolo centrale).

O posso ancora ricordare, per concludere, l'importante affermazione di Kant secondo la quale, poiché siamo persone caratterizzate da bisogni e appartenenti all'ordine della natura, la nostra ragione ha un incarico (*Auftrag*), o compito, che non può rifiutare, e cioè occuparsi dell'interesse della nostra natura sensibile, ed elaborare massime pratiche in vista della nostra felicità in questa vita e se è possibile anche di quella a venire (KP V, p. 61 [tr. it. p. 133]). Credo, perciò, che l'interpretazione da noi seguita sia corretta – aderente alle linee principali del pensiero di Kant.

E tuttavia, vi sono osservazioni che, rientrando in quella che possiamo chiamare la vena manichea di Kant, mettono in dubbio il valore della felicità; per esempio, la considerazione proposta in *Gr II*, 48 (p. 428 [tr. it. pp. 89-91]), secondo la quale dev'essere un augurio universale di ogni essere razionale potersi liberare del tutto di qualsiasi inclinazione (si veda anche KP V, p. 118). Per il momento, lascio da parte questo aspetto assai problematico del pensiero di Kant. Vi torneremo analizzando la psicologia morale della *Religione entro i limiti della sola ragione*.

## 6. Una nota sui bisogni umani veri

1. Le concezioni del bene che abbiamo analizzato nelle pagine precedenti appaiono tutte, con la sola eccezione di quella dei

bisogni umani veri, piuttosto chiare e facilmente rintracciabili nel testo di Kant, se non difese in modo esplicito. La difficoltà, nel caso della concezione dei bisogni umani veri, consiste in questo: che, se è vero che questa locuzione compare nel testo di Kant, non vale altrettanto per il problema cui la concezione relativa dovrebbe rispondere – vale a dire, in quale modo l'agente debba valutare, al quarto passaggio, mondi sociali alterati diversi. Kant non lo discute nella forma in cui noi lo abbiamo considerato, e così, a quanto sembra, non abbiamo indizi da cui farci guidare.

Ma come se questo già non bastasse, pone un problema anche la locuzione “bisogni umani veri”: poiché infatti è impossibile desumere il suo significato analizzando i pochi luoghi in cui Kant la utilizza, restiamo con una definizione non molto precisa. Considerate tutte queste difficoltà, è con qualche esitazione che propongo la concezione dei bisogni umani veri, e riconosco che potrebbero esserci modi di affrontare il problema migliori.

2. Da quali indizi possiamo farci guidare nella specificazione di questa concezione problematica? Uno di essi è chiaramente il seguente: in *Kant II*, paragrafo 2, abbiamo assunto che a interessare Kant siano in prima istanza agenti umani ragionevoli e razionali in modo ideale. Ciò che Kant innanzitutto vuole fare è determinare che cosa la ragione pratica richieda ad agenti che, come noi, sono esseri finiti collocati nell'ordine della natura. Ma gli esseri umani danno anche un corpo alla ragione pratica, sia pura sia empirica; è in riferimento ai poteri della loro ragione pratica che la loro umanità è definita. Tenete presente che commettere suicidio significa estirpare, nella misura in cui può farlo una singola persona, la moralità dal mondo, e perciò è permesso solo per le ragioni più forti e mai per ragioni che siano legate esclusivamente alla felicità.

Anche un altro indizio sembra chiaro. Mi riferisco alla convinzione di Kant secondo la quale l'agente intento ad applicare la procedura dell'imperativo categorico è interessato primariamente ai suoi stessi interessi. Non dovremmo dire enfaticamente che chi applica questa procedura è egoista, ossia che ha interessi relativi unicamente a se stesso – per la propria ricchezza, il proprio potere,

prestigio o benessere – e considera gli altri solo nella misura in cui influiscono su questi interessi. Naturalmente, gli interessi che appartengono a qualcuno in quanto agente sono tutti interessi, per così dire, di un io. Ma quest'affermazione è una verità lapalissiana. Gli interessi per un io e gli interessi di un io sono tipi di cose molto diverse, e dovremmo evitare di confonderle.

Diremo, perciò, che, nel seguire la procedura dell'imperativo categorico, gli agenti sono interessati a loro stessi. Ossia, si occupano dei propri interessi, i quali però possono essere di tipi assai diversi, per quanto compatibili tutti con il loro essere – degli agenti – ragionevoli, razionali e sinceri.

3. Compiendo un passo ulteriore, possiamo sostenere che certi bisogni sono più importanti di altri. Kant pensa, per esempio, che lo stato di natura sia uno stato di ingiustizia. Non c'è sicurezza; l'ordine della legge non protegge nessuno, e questa condizione fa dello stato di natura uno stato di guerra, si scatenino o meno ostilità effettive (*MdS* VI, p. 350 [tr. it. p. 180]). Lasciare lo stato di natura e unirci agli altri in una società civile regolata dalla legge è perciò un nostro dovere primario. Naturalmente, non possiamo trasformare questo dovere in un presupposto della procedura dell'imperativo categorico: i doveri sono tutti successivi a questa procedura. Ma esso dimostra che, nelle nostre relazioni con gli altri, noi esseri umani abbiamo sempre bisogno, secondo Kant, di sicurezza e ordine, e pertanto anche delle condizioni sociali di base che li assicurano. Chiamiamo queste nostre esigenze “bisogno delle condizioni sociali di base di una società vivibile”.

Un secondo tipo di bisogni fondamentali è costituito da quei bisogni la cui soddisfazione è indispensabile per lo sviluppo e l'esercizio della capacità di razionalità: ossia, della capacità con cui ciascuno di noi si forma, rivede e persegue razionalmente uno schema di fini ordinato – in sostanza, lo schema che secondo Kant specifica la felicità di ciascuno di noi. Osservate che non è a questi fini che, per il momento, attribuiamo importanza; ad essere fondamentale è piuttosto il bisogno di sviluppare ed esercitare la stessa capacità di razionalità in quanto capacità che forma e ordina quei fini. Quale che sia l'idea di felicità di un certo agente, è

comunque indispensabile, nei casi normali, che questo agente sviluppi e conservi la propria capacità di razionalità.

4. Giungiamo così a due tipi di bisogni fondamentali: il bisogno di sicurezza e ordine nella società, soddisfacendo il quale superiamo lo stato di guerra, e il bisogno di quelle condizioni che ci sono indispensabili per sviluppare ed esercitare la nostra capacità di razionalità in vista della promozione della nostra stessa felicità. Assumo che questi due bisogni rappresentino una ragione sufficiente per respingere qualsiasi massima di indifferenza, e accogliere, al suo posto, una massima accettabile di aiuto reciproco. Come potete osservare, non è sulla particolare idea di felicità di qualcuno che ci siamo basati (per le ragioni analizzate nel par. 2.3), né abbiamo citato la nostra capacità di essere ragionevoli o la nostra sensibilità morale. Se sia possibile contare anche su questa capacità e sensibilità, o su altre cose ancora, è un tema che lascio da parte. Il mio obiettivo era semplicemente illustrare come si possa irrobustire l'idea di bisogni umani veri basandosi esclusivamente su alcuni bisogni effettivamente fondamentali – persino universali – degli esseri umani quando questi esseri umani sono concepiti unicamente come agenti razionali, finiti, e collocati nell'ordine della natura. Qui, a giocare un ruolo chiave è una certa idea di agenti razionali e dei loro bisogni.

Che cosa, oltre a questo, la prospettiva di Kant richieda, ammesso che effettivamente lo faccia, è una questione che qui lascio aperta. Ho solo cercato di mostrare che, data la struttura di questa prospettiva e ciò che Kant sostiene in diversi luoghi, sul modo in cui procedere disponiamo di un certo numero di indizi.<sup>5</sup>

\* Prima di procedere, i lettori dovrebbero prendere visione delle due lezioni su Leibniz. Nell'analisi che segue, le si assume come note [N.d.C.].

<sup>1</sup> Kant si riferisce all'idea di bisogno della ragione in *KP V*, pp. 4 sg., 125 sg., 141-146, 142 n., e 143 n. [tr. it. pp. 5-7, ?, 311-319, 311 n.,

315 n.]. Si veda anche *Was heisst: sich im Denken orientieren?*, VI II, pp. 136-142 (tr. ing. in *Political Writings*, tr. di H.B. Nisbet, Cambridge University Press, Cambridge 1991, pp. 240-245 [tr. it. *Che cosa significa orientarsi nel pensare?*, Studium, Roma 1996, pp. 89-96]). Torneremo su questa idea più avanti.

<sup>2</sup> Qui le possibilità sono molte, una delle quali è rappresentata dalla trattazione di Sidgwick: a determinare il valore morale del carattere sarebbe l'utilità marginale della pratica che consiste nel lodare o biasimare certi tratti di questo carattere (si veda *Methods of Ethics*, cit., Libro I II, cap. XII [tr. it. *I metodi dell'etica*, cit.]).

<sup>3</sup> Si veda anche *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, VI II, Parte I, pp. 284 sg. (tr. ing. in *Political Writings*, cit., pp. 69-70 [tr. it. *Sul detto comune: questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la prassi*, in *Scritti di storia, politica e diritto*, Laterza, Roma-Bari 1995, p. 132]).

<sup>4</sup> Su questo punto, si veda anche la risposta di Kant a Garve in *Über den Gemeinspruch*, cit., Parte I, pp. 278-284 (tr. ing. pp. 64-68 [tr. it. pp. 129-131]).

<sup>5</sup> Si possono trovare due analisi istruttive di questo problema generale in Paul Dietrichson, *Kant's Criteria of Universalizability*, in *Kant: Foundations of the Metaphysics of Morals*, Bobbs-Merrill, Indianapolis 1969, in particolare pp. 189-199; e in Barbara Herman, *Mutual Aid and Respect for Persons*, in "Ethics", 1984, pp. 577-602, ripubblicato in *The Practice of Moral Judgment*, Harvard University Press, Cambridge Mass. 1993, pp. 45-72, un saggio in cui è contenuta anche un'analisi importante dei bisogni umani veri; si veda in particolare pp. 55 sgg. La mia breve trattazione è più vicina a questa seconda.

# KANT VI

## Il costruttivismo morale

### 1. *L'intuizionismo razionale: un ultimo sguardo*

1. In alcune delle lezioni precedenti, abbiamo messo a confronto la dottrina morale di Kant con il perfezionismo metafisico di Leibniz presentato come una variante dell'intuizionismo razionale. Oggi, inizierò la lezione riferendomi a questo contrasto per un'ultima volta. Insisto su questo perché, come ho osservato nella lezione precedente, ritengo che questo contrasto non sia stato sufficientemente compreso. Che secondo Kant l'intuizionismo razionale sia una forma di eteronomia da respingere con la stessa fermezza del naturalismo psicologico di Hume non lo si riconosce a sufficienza.

Nella lezione precedente, ho sostenuto che la spiegazione di questo insufficiente riconoscimento può stare, in parte, nell'esposizione proposta dallo stesso Kant: non vi è una sola pagina in cui Kant descriva l'intuizionismo razionale in modo chiaro per poi illustrare i motivi per i quali lo si dovrebbe ritenere eteronomo. È possibile che Kant non ne avesse una concezione chiara. Comunque stiano le cose, resta il fatto che le discussioni più ampie sono quelle contro il perfezionismo (*Gr* II, 81-88 [pp. 441-444; tr. it. pp. 117-125]; e *KP* V, p. 41 [tr. it. p. 89]), e come abbiamo visto, esse non presentano le ragioni più profonde del rifiuto di Kant dell'intuizionismo.

Uno dei punti più deboli è rappresentato dalla supposizione di Kant secondo la quale vi sarebbero due possibilità solamente: o la legge morale è fondata su un oggetto che le è dato, nel qual caso

essa dipende dalla nostra sensibilità a questo oggetto e dal piacere che ci aspettiamo dalla sua realizzazione, o la legge morale in quanto ragione pratica pura determina (costruisce) il proprio oggetto da se stessa. Che le sole alternative immaginate da Kant siano queste lo si vede considerando il passo seguente, al quale però se ne potrebbero aggiungere altri:

O un principio della ragione viene già considerato in sé come il motivo determinante della volontà, senza riguardo agli oggetti possibili della facoltà di desiderare [...], e allora quel principio è una legge pratica a priori, e la ragione pura è da ammettere come pratica per sé. [...] Oppure alla massima della volontà va innanzi un motivo determinante della facoltà del desiderare, il quale suppone un oggetto di piacere o dispiacere e quindi qualcosa che contenta o addolora [...] [e perciò] determina le azioni in quanto sono buone relativamente alle nostre inclinazioni (*KP V*, p. 62 [tr. it. p. 135]).

Qui, a mancare è il riconoscimento di quanto l'intuizionismo effettivamente sostiene, e cioè che è la stessa conoscenza dell'ordine dei valori a poter suscitare sentimenti morali e il desiderio di agire di conseguenza. Questa relazione tra l'oggetto del pensiero e i sentimenti richiama assai da vicino quanto Kant sostiene, nel terzo capitolo dell'*Analitica*, a proposito del modo in cui la conoscenza della legge morale può dare origine ai sentimenti della vergogna morale e del senso di colpa (*KP V*, pp. 72-81 [tr. it. pp. 163-177]). Ovviamente, resta la differenza cruciale, e cioè che i principi della ragione pratica sono principi della nostra ragione, principi che siamo noi a dare a noi stessi in quanto ragionevoli e razionali. Ma la vera forza del contrasto con l'intuizionismo non viene colta.

2. E tuttavia, si ha la tentazione di porsi la domanda seguente: perché non ci appare ovvio comunque, anche se Kant ha mancato di presentare le sue obiezioni più profonde, che l'intuizionismo è a suo avviso una forma di eteronomia?

È possibile che una ragione stia in questo: nell'intuizionismo razionale di Clarke e Leibniz, i concetti morali di base sono considerati non analizzabili, e perciò sono concettualmente indipendenti dai concetti sulla natura. È possibile che, a giudizio di

alcuni, questa indipendenza conferisca alla ragione pratica una certa autonomia. Ma una seconda ragione è che i principi primi sono considerati, in quanto afferrabili per intuizione razionale, come sintetici a priori, e di conseguenza come indipendenti da qualsiasi ordine della natura particolare. È questo a far pensare che questi principi possano non essere eteronomi. Dopo tutto, sono sintetici a priori, li si conosce attraverso la sola ragione, e sono indipendenti da, e precedenti a, qualsiasi ordine della natura. Non sono caratteristiche che suonano assai simili a quelle della dottrina di Kant?

Senonché, in base al costruttivismo morale di Kant, perché vi sia eteronomia, è sufficiente che i principi primi della morale siano fondati su relazioni tra oggetti la cui natura sia del tutto indipendente – vale a dire, non ne sia influenzata né determinata – dalla nostra concezione di noi stessi come persone ragionevoli e razionali (in possesso dei poteri della ragione pratica) e del ruolo pubblico dei principi morali all'interno di un possibile regno dei fini. Ciò che l'idea di autonomia proposta da Kant richiede è che non vi sia alcun ordine morale precedente a, e indipendente da, queste concezioni – le concezioni che determinano la forma della procedura attraverso la quale viene specificato il contenuto dei doveri di giustizia e di virtù. C'è eteronomia non solo quando a stabilire quei principi primi è, come in Hume, la nostra costituzione psicologica particolare, una costituzione che ci distingue da altre persone razionali, ma anche quando a farlo è un ordine di valori morali afferrato per intuizione razionale, come sono le convenienze delle cose di Clarke o la gerarchia delle perfezioni di Leibniz.

## *2. Il costruttivismo morale di Kant*

1. Inizio proponendo un'affermazione generale che poi cercherò di chiarire. A caratterizzare il costruttivismo morale di Kant è l'idea che la specificazione degli imperativi categorici che definiscono il contenuto dei doveri di giustizia e di virtù spetti a una procedura di costruzione (la procedura dell'imperativo



categorico) la cui forma e struttura riflette sia i due poteri della nostra ragione pratica, sia il nostro status di persone morali libere ed eguali. Come vedremo, questa concezione della persona come ragionevole e razionale, e libera ed eguale, è implicita, secondo Kant, nella nostra coscienza morale quotidiana, ossia nel fatto della ragione.

Una dottrina kantiana può sostenere (come ha fatto Kant) che la procedura attraverso la quale i principi primi sono specificati o costruiti è sintetica a priori. Ma questa tesi dev'essere intesa in modo appropriato; vi tornerò nel paragrafo 4. Per il momento, assumerò che essa stia semplicemente a indicare che la procedura costruttivistica è considerata, nella sua forma e struttura, una rappresentazione procedurale di tutte le richieste della ragione pratica, sia pura sia empirica. Che la procedura dell'imperativo categorico rappresenti, nella misura del possibile, tutte queste richieste ritengo sia l'intenzione di Kant. Nel presentare il suo costruttivismo, suppongo che essa lo faccia, ma naturalmente se sia effettivamente così è un'altra questione.

2. È una caratteristica della dottrina di Kant che nella specificazione del contenuto della morale svolga un ruolo centrale una concezione della persona relativamente complessa. Viceversa, l'intuizionismo razionale si serve di una concezione della persona assai povera, la cui base è l'idea di persona come soggetto cosciente. Perché sia così, è chiaro. Poiché infatti il contenuto dei principi primi è già dato, la sola cosa che le persone abbiano bisogno di fare è riuscire a conoscere questi principi e farsi muovere dalla loro conoscenza. Un'assunzione psicologica di base dell'intuizionismo razionale afferma che le persone sono in grado di riconoscere i principi primi della morale, e che il riconoscimento di essi in quanto veri, relativamente a un ordine di valori morali antecedente, suscita in loro il desiderio di agire sulla base di quei principi per loro stessi. La motivazione morale è definita in riferimento a desideri con un tipo speciale di origine causale, vale a dire, la conoscenza ragionata dei principi primi.

Questa assunzione psicologica e la concezione assai povera della persona da cui deriva caratterizzano la psicologia morale di

Sidgwick, Moore e Ross. Ma naturalmente non vi è nulla che costringa l'intuizionismo ad attenersi a una concezione così scarna. Il punto è un altro, e cioè che, essendo il contenuto dei principi primi considerato già noto, è giudicato semplicemente non necessario disporre di una psicologia morale più elaborata o di una concezione della persona più ricca – di un tipo, cioè, adeguato a specificare la forma, la struttura e il contenuto di una prospettiva morale costruttivistica.

### *3. La procedura costruttivistica*

1. Questo per spiegare il costruttivismo morale di Kant in opposizione all'intuizionismo razionale. Passerò ora a una trattazione più specifica delle caratteristiche costruttivistiche della sua prospettiva. E per prima cosa osserverò che, pur facendo parte della filosofia morale, questo suo costruttivismo ha qualche affinità anche con le idee costruttivistiche che egli ha sviluppato in filosofia della matematica. In effetti, una delle origini storiche del suo costruttivismo morale è, com'è ovvio, la trattazione della natura sintetica a priori dell'aritmetica e della geometria.<sup>1</sup>

Una somiglianza è fondamentale: in entrambi i casi, l'idea è quella di formulare una rappresentazione procedurale che, per quanto è possibile, esibisca ed esponga alla vista tutti i criteri rilevanti del ragionamento corretto – sia esso morale o matematico.<sup>2</sup> L'idea è che i giudizi validi e fondati siano quelli che risultano dall'applicazione corretta, a partire da premesse vere, della procedura appropriata. Nella trattazione di Kant del ragionamento morale, la rappresentazione procedurale è data dalla procedura dell'imperativo categorico, la quale incorpora le condizioni che la ragione pratica pura impone alle nostre massime razionali. In aritmetica, la procedura esprime il modo in cui i numeri naturali sono generati dal concetto di base di unità, ciascuno da quello precedente. A distinguere ciascun numero dagli altri è il posto da esso occupato nella serie così generata. La procedura esibisce le proprietà di base su cui i fatti relativi ai

numeri si fondano, di modo che le proposizioni correttamente derivate da essa sono corrette esse stesse.

Troviamo elementi costruttivistici importanti anche nella trattazione di Kant dei fondamenti della meccanica newtoniana.<sup>3</sup> Le radici del costruttivismo di Kant affondano nel suo idealismo trascendentale, ma qui mi è impossibile considerare queste corrispondenze in modo più approfondito.

2. Il nostro obiettivo è piuttosto capire in che senso la dottrina morale di Kant contenga caratteristiche in virtù delle quali tendiamo piuttosto naturalmente a considerarla costruttivistica, e quindi in che modo questo fatto si connetta ai temi della supremazia e dell'unità della ragione e alla legge morale come legge della libertà. In vista di questo nostro obiettivo, considererò tre domande.

Primo, che cosa viene costruito nel costruttivismo morale? La risposta è questa: il contenuto della dottrina.<sup>4</sup> All'interno della prospettiva di Kant, ciò significa che a essere considerata costruita è la totalità degli imperativi categorici particolari (i precetti generali del secondo passaggio) che superano il test della procedura dell'imperativo categorico, e che lo è attraverso una procedura di costruzione seguita da agenti razionali soggetti a diverse restrizioni ragionevoli. Questi agenti sono razionali nel senso che, entro le restrizioni ragionevoli della procedura, sono guidati dalla ragione pratica empirica o, detto in altro modo, dai principi della deliberazione razionale riconducibili all'imperativo ipotetico.

La seconda domanda è questa: anche la procedura dell'imperativo categorico è costruita? No, non lo è. Piuttosto, è semplicemente esposta. Kant ritiene che, seppure in modo implicito, il nostro intelletto umano ordinario sia consapevole delle richieste della ragione pratica tanto pura quanto empirica; come vedremo, questa assunzione è un aspetto della sua dottrina del fatto della ragione. Perciò, guardiamo al modo in cui Kant sembra ragionare nei luoghi in cui presenta i suoi diversi esempi, e quindi cerchiamo di esporre in forma procedurale tutte le condizioni su cui egli pare basarsi. Nel procedere a questa operazione, il nostro obiettivo è quello di incorporare in questa procedura tutti i criteri

rilevanti della ragione pratica, in modo che i giudizi che risultano da un uso corretto della procedura siano corretti essi stessi (date le necessarie credenze vere a proposito del mondo sociale). Questi giudizi sono corretti in quanto soddisfano tutte le condizioni della ragione pratica, sia pura sia empirica.

Terza domanda: che cosa significa, esattamente, sostenere, come ho fatto poco più sopra, che la forma e la struttura della procedura dell'imperativo categorico riflettono la nostra libera personalità morale come sia ragionevole sia razionale? Qui, l'idea è che non tutto possa essere costruito. Ogni costruzione ha una base, certi materiali da cui, per così dire, partire. Per quanto non sia, come si è visto più sopra, costruita ma solo esposta, la procedura dell'imperativo categorico ha tuttavia una base: la concezione delle persone libere ed eguali in quanto ragionevoli e razionali, una concezione che questa procedura riflette.

Scopriamo come le persone siano riflesse in questa procedura osservando i poteri e le capacità, i tipi di credenze, i desideri, ecc. che esse devono avere in quanto agenti considerati come implicitamente guidati da questa procedura e mossi a conformarsi agli imperativi categorici particolari che essa convalida. Guardiamo alla procedura per come l'abbiamo esposta, analizziamo l'uso che Kant ne fa, e a partire da questo elaboriamo la concezione delle persone che egli deve avere. Questa concezione costituisce, insieme a quella della società formata da tali persone, ciascuna delle quali può essere un membro legislatore di un regno dei fini, la base del costruttivismo di Kant.

Perciò, non diciamo che le concezioni della persona e della società sono costruite. Non è chiaro che cosa questo possa voler dire. Né diciamo che sono esposte. Piuttosto, queste concezioni sono ricavate dalla nostra esperienza e dalla riflessione morale e da ciò che è implicito nel nostro essere in grado di applicare la procedura dell'imperativo categorico e di agire sulla base della legge morale per come si applica a noi.

3. Per chiarire: che si sia tanto ragionevoli quanto razionali è riflesso nel fatto che la procedura dell'imperativo categorico richiede entrambe queste forme di ragionamento. Siamo

considerati razionali al primo passaggio, e in effetti, tenuto conto che le deliberazioni degli agenti entro le restrizioni della procedura ricadono sempre sotto il razionale, a tutti i passaggi di questa procedura. Ma siamo anche considerati ragionevoli, poiché, se non fossimo mossi dal ragionevole, non avremmo, nelle parole di Kant, un interesse pratico puro per la verifica delle nostre massime alla luce delle richieste della procedura, né lo avremmo, nel caso in cui la nostra massima fosse respinta, per rivedere le nostre intenzioni e verificare di nuovo se, una volta rivista, la nostra massima sia accettabile. Le deliberazioni degli agenti all'interno dei vari passaggi della procedura e soggette alle sue condizioni ragionevoli riflettono la nostra razionalità; la nostra motivazione, in quanto persone, a preoccuparci di queste condizioni e ad avere interesse ad agire in modi che soddisfino le richieste della procedura, riflette il nostro essere ragionevoli.

La concezione delle persone libere ed eguali in quanto ragionevoli e razionali è la base della costruzione: se questa concezione e i poteri della personalità morale – la nostra umanità – che essa comprende non prendessero vita, per così dire, negli esseri umani, la legge morale non avrebbe nel mondo alcuna base. Ricordate il pensiero di Kant secondo il quale commettere suicidio significa estirpare dal mondo l'esistenza della moralità (*MdS* VI, pp. 422 sg. [tr. it. p. 279]).

Per quanto possa forse sembrare ovvio, osservo di nuovo a questo punto che non solo la procedura dell'imperativo categorico esibisce i principi sia ragionevoli sia razionali della ragione pratica, ma anche che la sua forma e struttura sono ricavate dalla concezione della persona e da quella del ruolo pubblico dei precetti morali all'interno di quella che Kant chiama totalità sistematica dei fini in un regno dei fini. È l'unione dei principi della ragione pratica con queste concezioni a plasmare la forma e la struttura della procedura. Quanto ai principi della ragione pratica, sia quelli ragionevoli esibiti dalle condizioni imposte agli agenti quando applicano la procedura dell'imperativo categorico, sia quelli razionali esibiti dai loro modi di ragionare, ciò che fanno è selezionare i precetti della moralità.

#### 4. *Un'osservazione e un'obiezione*

1. L'osservazione riguarda la relazione di priorità tra l'ordine dei valori morali e le concezioni implicite nella nostra ragione pratica. Diversamente dall'intuizionismo razionale, il costruttivismo considera i principi sostanziali che esprimono l'ordine dei valori morali come costruiti attraverso una procedura la cui forma e struttura è ricavata dalle concezioni e dai principi impliciti nel nostro ragionamento pratico. Come abbiamo già sostenuto, l'unione della ragione pratica con le concezioni della società e della persona è completa e indipendente. In questioni morali, questa unione non ha bisogno di alcun fondamento, e i principi della ragione pratica non si basano su nulla che la preceda.

È possibile formulare questa relazione di priorità anche in un secondo modo, e cioè affermando che a essere in questione è l'ordine della spiegazione.<sup>5</sup> L'intuizionismo razionale sostiene: la procedura è corretta perché, se la si segue correttamente, si giunge in genere al risultato corretto (dato indipendentemente). Dal canto suo, il costruttivismo dice: il risultato è corretto perché deriva dalla procedura ragionevole e razionale corretta seguita correttamente.<sup>6</sup> Entrambe le prospettive utilizzano come criterio di fondo ciò che pensiamo sulla base di una riflessione adeguata. Il nostro giudizio sul tipo corretto di ragionamento morale o politico dipende da quale di essi ci appaia meglio fondato dopo una riflessione esauriente e un giudizio meditato.<sup>7</sup> Questi modi di formulare il contrasto tra il costruttivismo morale e l'intuizionismo sono entrambi adeguati, e giungono alla stessa conclusione: potremmo dire che il primo è più vivido, e il secondo più chiaro e rigoroso.

2. L'obiezione al costruttivismo è la seguente: ciò che pensiamo sulla base di una riflessione adeguata è in se stesso precedente alla ragione pratica e alle concezioni della persona e della società, e indipendente da esse.<sup>8</sup> Dopo tutto, quando rivediamo la nostra formulazione della procedura costruttivistica, lo facciamo verificando se le sue idee, procedure e principi conducano a giudizi che si accordano con le convinzioni che difendiamo dopo una riflessione esauriente. Ma di certo – prosegue

l'obiezione – queste convinzioni, siano esse generali o più particolari, non sono altro che intuizioni! Perché perciò non dovremmo considerare il costruttivismo come nulla più che una forma di intuizionismo?

Per rispondere a questa obiezione, osserverò per prima cosa che devono basarsi su una riflessione adeguata sia il costruttivismo sia l'intuizionismo. Se non lo facesse, il costruttivismo non potrebbe verificare se la procedura formulata è corretta. Il contrasto con l'intuizionismo sta in altro, e cioè nell'ordine della spiegazione: o diciamo che il giudizio è corretto perché si è seguita una procedura che conduce in genere a un risultato corretto determinato indipendentemente, o diciamo, come nel costruttivismo, che è corretto perché risulta da quella che consideriamo, sulla base di una riflessione adeguata, come la procedura corretta della ragione pratica, seguita in modo corretto e a partire da premesse vere.

Sul modo in cui troviamo la procedura corretta, il costruttivismo afferma: attraverso la riflessione, utilizzando i poteri della nostra ragione. Ma aggiunge anche che né la ragione teoretica né la ragione pratica sono trasparenti a se stesse. Nel descrivere la nostra ragione possiamo sbagliare, proprio come ci capita di fare con cose diverse. La non trasparenza della ragione può indurci a pensare, per esempio, che esiste un qualche ordine morale che è precedente alla, e indipendente dalla, ragione che stiamo cercando di descrivere. Il costruttivismo non nega che le cose ci possano apparire in questo modo, ma sostiene che ciò che in realtà stiamo facendo è utilizzare la nostra ragione per descrivere essa stessa. È una lotta, poiché il compito di capire cosa pensare sulla base di una riflessione esauriente non ha mai termine.

Non solo. I principi della ragione pratica e le nostre concezioni della persona e della società (ossia, del regno dei fini) sono, nella ragione pratica, uniti. Queste concezioni non si stagliano da sole per costituire come tali le verità morali di base. La nostra formulazione delle concezioni della ragione pratica, della persona e della società dipende in vari modi da credenze di ogni tipo. Il costruttivismo afferma solo che, quando giungiamo (se mai ci

accade) a una riflessione adeguata, e i nostri principi e ideali sono coerenti gli uni con gli altri insieme alle nostre credenze intorno alla società, la persona e il mondo, allora la nostra concezione morale avrà una certa struttura in virtù della quale a determinare il suo contenuto saranno le richieste dei principi della ragione pratica (in quanto rappresentate in una procedura appropriata).

Se, poi, le nostre concezioni generali e di alto livello sulla ragione pratica siano, come alcuni sostengono, intuizioni, posso dire che nulla vieta, ovviamente, di chiamarle così. E tuttavia, come ho già sostenuto, il costruttivismo considera queste cosiddette intuizioni non come convinzioni a proposito di un ordine di valori morali indipendente, ma come convinzioni relative alla ragione pratica stessa, ai suoi principi e alle sue idee.

## *5. Due concezioni di oggettività*

1. È importante comprendere che il contrasto tra l'intuizionismo razionale e il costruttivismo morale di Kant non è un contrasto tra oggettivismo e soggettivismo. Posseggono una concezione dell'oggettività entrambe le prospettive, ma ciascuna la intende in modo diverso.

Nell'intuizionismo razionale, un giudizio morale, o un principio, è corretto se è vero rispetto a un ordine di valori morali antecedente e indipendente. Questo ordine è precedente sia ai criteri di ragionevolezza e razionalità, sia alla concezione appropriata delle persone come autonome e responsabili e membri liberi ed eguali di una comunità morale. In effetti, è questo ordine a stabilire in cosa quei criteri di ragionevolezza e razionalità consistano e come l'autonomia e la responsabilità debbano essere concepite.

Di contro, nella dottrina di Kant, in base all'interpretazione che ne abbiamo proposto, un giudizio morale è corretto se è conforme a tutti i criteri rilevanti di ragionevolezza e razionalità la cui forza complessiva trova espressione nel modo in cui sono combinati l'uno con l'altro all'interno della procedura



dell'imperativo categorico. Kant ritiene che questa procedura combini in modo appropriato tutte le richieste della nostra ragione pratica, sia pura sia empirica, in uno schema unitario di ragionamento pratico. È un aspetto, questo, dell'unità della ragione. La forma di questa procedura è a priori, radicata nella nostra ragione pratica pura, e dunque per noi praticamente necessaria. Perciò, un giudizio sostenuto da quei principi e precetti sarà riconosciuto come corretto da ogni persona pienamente ragionevole e razionale (e informata). Che sia così è ciò che Kant intende affermare quando presenta questi giudizi come universalmente comunicabili.

2. Ora, in ogni concezione dell'oggettività è compresa anche una trattazione del nostro accordo nel giudicare e del modo in cui si produce. Kant spiega questo accordo con il nostro condividere una ragione pratica comune. Perché questa idea ci persuada, dobbiamo supporre, come fa Kant, che, a prescindere da chi applichi la procedura dell'imperativo categorico, si giunga grosso modo agli stessi giudizi, sempre che, naturalmente, questa procedura sia applicata in modo intelligente e coscienzioso e sullo sfondo di credenze e informazioni approssimativamente simili. Le persone ragionevoli e razionali devono riconoscere più o meno le stesse ragioni e attribuire loro più o meno lo stesso peso. E in effetti, perché abbia un senso l'idea stessa di giudizio – perché non si pensi che ciò che facciamo è semplicemente dare voce ai nostri stati psicologici –, che si sia in grado di raggiungere un accordo nel giudizio è necessario, non naturalmente sempre ma nella maggior parte delle occasioni e alla luce di quelli che sono considerati criteri della ragione pratica riconosciuti pubblicamente.

Non solo. Quando raggiungere un accordo si rivela impossibile, dobbiamo anche riuscire – e si tratta di una condizione essenziale – a spiegare il nostro insuccesso. Ciò che dobbiamo fare è mostrarci capaci di individuare fattori quali le difficoltà della questione in discussione: per esempio, le difficoltà che l'esame e la valutazione dei dati disponibili presenta, o il delicato equilibrio tra le ragioni in conflitto sugli opposti lati del problema. In questi casi, che persone ragionevoli possano essere in dissenso è una cosa che

dobbiamo aspettarci. O il disaccordo può derivare da una mancanza di ragionevolezza, razionalità o coscienziosità da parte di una o più delle persone coinvolte. Ma nel sostenere questa tesi, dobbiamo fare attenzione a che la prova di questa mancanza di ragionevolezza o coscienziosità non consista semplicemente nel fatto stesso del disaccordo o, peggio ancora, nel dissenso di altri da noi. Per pensare che siano all'opera cause simili, dobbiamo disporre di ragioni indipendenti identificabili nelle circostanze particolari in cui ci troviamo.

3. Credo che la concezione dell'oggettività di Kant ricada sotto la caratterizzazione generale dell'oggettività seguente: sono oggettive le convinzioni morali che persone ragionevoli, razionali e che esercitano i poteri della loro ragione pratica con sufficiente intelligenza e coscienziosità, alla fine sottoscriverebbero, conoscendo tutti i fatti importanti e avendo esaminato a sufficienza le considerazioni rilevanti. Perciò, dire che una convinzione morale è oggettiva significa affermare che vi sono ragioni sufficienti per convincere tutte le persone ragionevoli della sua validità o correttezza. Difendere un giudizio morale vuol dire affermare implicitamente che queste ragioni esistono e che quel giudizio può essere giustificato per una comunità di tali persone.

E questo è inoltre normalmente sufficiente: non è necessario che la dimostrazione della correttezza della convinzione si prolunghi in una spiegazione empirica del modo in cui sappiamo che è corretta. In generale, la spiegazione di questo aspetto è banale: sappiamo che la nostra convinzione è corretta perché abbiamo applicato in modo corretto i principi della ragione pratica.<sup>9</sup> Naturalmente, poiché si basa sul suo costruttivismo, la trattazione dell'oggettività di Kant si allontana da altre analoghe trattazioni. Ma la sua prospettiva non è per questo meno oggettiva.

4. Infine, per evitare fraintendimenti, è forse bene che aggiunga, sul costruttivismo, un ultimo punto. Nessuna di queste prospettive, neppure quella di Kant, sostiene che sono costruiti anche i fatti rilevanti per il ragionamento morale; dire questo sarebbe tanto assurdo quanto sostenere che lo sono le idee della ragione come quella di persona o società.

Mi spiego: possiamo distinguere due tipi di fatti rilevanti per il ragionamento morale. Rientrano nel primo tipo i fatti cui ci appelliamo nel dare le ragioni per le quali un'azione o istituzione ci appare, diciamo, giusta o sbagliata, o conforme a giustizia o ingiusta; il secondo tipo comprende i fatti relativi a ciò che è ingiusto, alla natura delle virtù, o, ancora, alla natura della stessa dottrina morale. Illustro il primo tipo: per sostenere che la schiavitù è ingiusta, ci appelliamo a questo fatto: che essa consente ad alcune persone di umiliarne e maltrattarne crudelmente altre. Illustro il secondo: al fatto che le promesse false siano ingiuste o che non vi sia virtù nell'indifferenza per i bisogni degli altri possiamo appellarci in modo diretto. Infine, è un fatto relativo alla stessa dottrina morale di Kant che essa distingua i doveri di giustizia dai doveri di virtù.

Riguardo ai fatti rilevanti del primo tipo, dirò questo: che le procedure costruttivistiche sono costruite per condurre ai principi e i criteri che specificano quali fatti, a proposito delle azioni, delle istituzioni, delle persone e del mondo sociale in generale, siano rilevanti nella deliberazione morale. Tornando all'affermazione sull'ingiustizia della schiavitù, non è un fatto rilevante che sia nata in un certo momento della storia o che sia o meno economicamente efficiente, ma che consenta a certe persone di umiliarne e maltrattarne crudelmente altre. Che possano farlo è un fatto relativo alla schiavitù.

Non solo. Mentre l'idea di costruire fatti appare incoerente, l'idea di una procedura costruttivistica che generi i principi e i precetti con i quali identificare quali fatti contino come ragioni è piuttosto chiara. Ricordate il modo in cui la procedura dell'imperativo categorico accetta alcune massime respingendone altre. L'idea del costruttivismo è che, considerati al di fuori di una qualche concezione costruttivistica ragionevole, i fatti siano semplicemente fatti. L'obiettivo è disporre di una cornice di ragionamento all'interno della quale identificare i fatti rilevanti dal punto di vista appropriato e determinare il loro peso in quanto ragioni. Tra una dottrina morale costruttivistica così intesa e le nostre idee ordinarie sulla verità e le questioni di fatto non ci sono

contrasti.

Quanto ai fatti rilevanti del secondo tipo – quelli relativi alla stessa dottrina morale –, non diciamo che sono costruiti, ma piuttosto che sono fatti concernenti le possibilità di costruzione.<sup>10</sup> Nel contesto della dottrina che Kant ha costruito a partire dalle idee della ragione espresse dalla procedura dell'imperativo categorico, sono possibilità di costruzione – possibilità già implicite nella famiglia delle concezioni e dei principi del ragionamento pratico che di questa costruzione costituiscono la base – sia che la schiavitù venga considerata ingiusta, sia che una distinzione fondamentale separi i doveri di giustizia dai doveri di virtù. Possiamo pensare a queste possibilità in analogia al modo in cui, nell'aritmetica costruttivistica, è considerata una possibilità di costruzione l'infinità dei numeri primi.<sup>11</sup> Non è un'analogia che ci impegni a sostenere una prospettiva costruttivistica in matematica: piuttosto, la utilizziamo per chiarire il significato del costruttivismo morale e politico. È sufficiente comprenderne il senso; la verità del costruttivismo in matematica è un'altra questione.

## *6. L'imperativo categorico: in che modo è sintetico a priori?*

1. Per completare la trattazione del costruttivismo, considero ora che cosa Kant intenda sostenere nel definire gli imperativi categorici come proposizioni pratiche sintetiche a priori (*Gr* II, 28 [p. 420; tr. it. p. 73]). Questo esame ci aiuterà a chiarire che cosa voglia dire che la legge morale costruisce da se stessa il proprio oggetto a priori. Come abbiamo visto nel paragrafo 1, anche l'intuizionismo razionale considera i principi primi della morale come proposizioni sintetiche a priori. Naturalmente, Kant intende qualcosa di assai diverso, ma cosa? Se vi domandate perché non si sia chiarito questo punto in una fase del lavoro precedente, tenuto conto che si tratta di un aspetto centrale della dottrina di Kant, vi rispondo in questo modo: a mio avviso, la cosa migliore è procedere a questo esame sulla base di uno sfondo costruttivistico già chiaro.

Per cominciare: l'imperativo categorico è a priori nel senso più

generale che Kant attribuisce a questa definizione, ossia è conoscenza fondata su principi della ragione (pura). Ma non potremmo scoprire che la conoscenza a priori non esiste? La risposta di Kant è negativa: “[D]i ciò non c’è pericolo. Sarebbe come se qualcuno volesse dimostrare mediante la ragione che non vi è ragione. [...] [L]a conoscenza attraverso la ragione e la conoscenza a priori sono identiche” (*KP V*, p. 12 [tr. it. p. 21]).

Perciò, la procedura dell’imperativo categorico è a priori in quanto assumiamo che essa formuli correttamente le richieste dell’imperativo categorico attraverso le quali la legge morale (un’idea della ragione) si applica a noi in quanto persone finite, caratterizzate da bisogni e appartenenti all’ordine della natura.

Osservo a questo punto che, nel caso della ragione pratica, l’idea di a priori è assai più semplice di quanto non sia nel contesto della ragione teoretica. La prima *Critica* richiede di distinguere l’a priori relativo all’intelletto e alle sue categorie, dall’a priori relativo alla ragione e alle sue idee. Nella struttura complessiva della conoscenza, intelletto e ragione (*Verstand* e *Vernunft*) svolgono ruoli diversi, come fanno di conseguenza le categorie da un lato e le idee della ragione dall’altro. Sono tutte cose di cui è necessario tener conto, senza dimenticare, per altro, che sono a priori anche le intuizioni dello spazio e del tempo. Viceversa, in base alla seconda *Critica*, è a priori unicamente la ragione pratica stessa.

2. Ora, secondo Kant, la conoscenza a priori è caratterizzata da due contrassegni: la necessità e l’universalità; ed essi valgono sia per la conoscenza teoretica sia per quella pratica.

a) Per necessità, si deve intendere in questo contesto necessità pratica: ossia, ciò che è richiesto dai principi della ragione pratica pura. Perciò, qualunque cosa l’imperativo categorico richieda (attraverso la procedura dell’imperativo categorico), essa è per noi praticamente necessaria.

b) L’universalità estende invece queste richieste a tutte le persone ragionevoli e razionali: esse valgono per tutte queste persone in virtù della loro natura di persone di questo tipo, a prescindere dalle inclinazioni o circostanze particolari che distinguono una persona ragionevole e razionale dall’altra. Come

scrive Kant nella Prefazione della *Fondazione*, ciascuno di noi dovrebbe ammettere che: “il comando ‘tu non devi mentire’ non vale, per esempio, solo per gli uomini, di modo che altri esseri razionali non abbiamo alcun obbligo di attenersi ad esso; e così per tutte le altre autentiche leggi morali; [si] deve ammettere che perciò il fondamento dell’obbligazione qui non deve essere cercato nella natura dell’uomo o nelle circostanze in cui egli si trova nel mondo, bensì a priori esclusivamente in concetti della ragione pura” (Pref., 7 [pp. 389-390; tr. it. p. 7]).

Fin qui, tutto è piuttosto chiaro. L’imperativo categorico è a priori perché è fondato sulla ragione pratica pura; esso è sia praticamente necessario sia valido universalmente per tutte le persone ragionevoli e razionali; e se le persone in questione sono, come noi, persone finite caratterizzate da bisogni, si può dire lo stesso anche degli imperativi categorici particolari, ai quali esse sono infatti soggette in quanto persone di quel tipo.

Come abbiamo fatto in una delle lezioni precedenti, dobbiamo distinguere attentamente l’imperativo categorico da quello ipotetico. Ecco due differenze.

In primo luogo, l’imperativo ipotetico è, secondo Kant, analitico e non sintetico; esso vale in virtù della ragione pratica empirica, non di quella pura. Secondo Kant, non è che un aspetto del nostro essere razionali che, desiderando un certo fine, si desidera il mezzo più efficace per raggiungerlo. A suo avviso, non è affatto difficile comprendere come gli imperativi ipotetici possano determinare la nostra volontà (*Gr* II, 24 [p. 417; tr. it. pp. 65-67]). Non è questo a costituire un problema.

In secondo luogo, gli imperativi ipotetici sono condizionati: si applicano a noi o meno a seconda dei nostri bisogni e delle nostre inclinazioni particolari.

3. Come queste due differenze suggeriscono, nel cercare di comprendere in che modo l’imperativo categorico determini la volontà, la chiave è capire come si debba intendere questo imperativo in quanto proposizione sintetica a priori e pratica, ma capire questo è difficile. Il problema è che, diversamente dagli imperativi ipotetici, gli imperativi categorici sono incondizionati,

sia rispetto ai mezzi che ci proibiscono di adottare nel perseguimento dei nostri fini (a limitarli sono i doveri di giustizia), sia rispetto ai fini obbligatori cui ci richiedono di assegnare un certo peso (i fini specificati dai doveri di virtù). E come ricorderete, dire che gli imperativi categorici particolari sono incondizionati significa affermare che si applicano a noi quali che siano i fini cercati dai nostri interessi e dalle nostre inclinazioni. Ma se le cose stanno così, come è possibile che essi riescano a determinare la nostra volontà? Quale appiglio possono trovare nella nostra persona?

Come Kant stesso dice di passaggio, c'è un parallelo, qui, con il problema delle proposizioni sintetiche a priori della prima *Critica*. Secondo quest'opera, infatti, se comprendere come i concetti empirici si applichino agli oggetti non presenta alcuna difficoltà, non vale altrettanto per le categorie dell'intelletto. Poiché li astraiamo dagli esempi di questi concetti incontrati nell'esperienza, sulla realtà oggettiva dei concetti empirici non nutriamo alcun dubbio: che questi concetti possano applicarsi agli oggetti dell'esperienza lo possiamo dire con certezza. Dopo tutto, i concetti di base li abbiamo astratti da casi cui quei concetti si applicavano già. Ma le categorie dell'intelletto, per esempio il concetto di causa, sono a priori; non le si è astratte da oggetti dell'esperienza. Come possiamo dire, perciò, che possono applicarsi agli oggetti? È così che si pone il problema della deduzione trascendentale.

4. Come dobbiamo intendere, allora, l'imperativo categorico in quanto sintetico a priori? Sul significato generale in cui questo imperativo è a priori ci siamo già soffermati: lo è in quanto deriva dalla ragione. Ma esso è a priori anche in un senso speciale: formulando le richieste della ragione pratica pura, è a priori rispetto alla ragione pratica empirica.

L'idea è che, proprio come le categorie dell'intelletto specificano le condizioni a priori della possibilità dell'esperienza di oggetti, l'imperativo categorico e gli imperativi categorici particolari cui esso conduce impongano vincoli a priori sull'esercizio della ragione pratica empirica (dovendo le nostre massime risultare accettabili alla procedura dell'imperativo

categorico). Questi vincoli sono sintetici a priori in due sensi:

I) sono imposti alle persone ragionevoli e razionali incondizionatamente, e II) sono imposti a tali persone senza che siano derivati dal concetto di una persona in quanto ragionevole e razionale. Perciò, sono sia sintetici (come in I), sia non analitici (come in II).

In effetti, è esattamente quanto Kant sostiene in *Gr II*, 28 n. (p. 420 [tr. it. p. 73]): “Io, senza una presupposta condizione tratta da una qualche inclinazione, connesso a priori con la volontà l'atto, quindi in modo necessario [...]. Questa dunque è una proposizione pratica, che non deduce analiticamente il volere una azione da un altro volere già presupposto [...], bensì che connette quel volere un'azione, immediatamente, con il concetto della volontà di un essere ragionevole come qualcosa che non è contenuto in tale concetto”.

Ho semplificato la nota di Kant omettendo le parentesi. Possiamo sviluppare quanto essa dice, in questa forma semplificata, nel modo seguente. Senza presupporre alcun fine particolare voluto dai desideri naturali, la procedura dell'imperativo categorico connette un'azione a ciò che una persona ragionevole e razionale dovrebbe fare. Abbiamo così una proposizione pratica nella quale ciò che dev'essere fatto non è derivato analiticamente da nessun fine specifico già presupposto, come accade invece nel caso degli imperativi ipotetici. Ma l'azione da compiere non è derivata analiticamente neppure dal concetto di una persona ragionevole e razionale, come invece accade, di nuovo, nel caso degli imperativi ipotetici. Piuttosto, ciò che una persona dovrebbe fare in un caso particolare è determinato direttamente dalla procedura dell'imperativo categorico senza l'intermediazione di un qualche fine di desideri naturali specifici.

5. Anche se lo sviluppo di questa nota descrive con accuratezza il modo in cui la procedura dell'imperativo categorico funziona, restano ancora da risolvere diverse questioni.

a) Primo, gli imperativi categorici particolari (i doveri di giustizia e di virtù) sono a priori? No, non lo sono: per giungere a essi attraverso la procedura dell'imperativo categorico, ci basiamo



su certe leggi della natura e utilizziamo diversi tipi di conoscenze empiriche a proposito del nostro mondo sociale. Naturalmente, a differenza degli imperativi ipotetici, sono incondizionati. Perciò, che gli imperativi categorici particolari non siano a priori non è un'obiezione alla prospettiva di Kant (come invece ha erroneamente pensato Mill; si veda il suo *Utilitarismo*, cap. V, capoverso 22). A essere sintetiche a priori sono la legge morale e la procedura dell'imperativo categorico in quanto rappresentazione procedurale di questa legge per come si applica a noi.

b) Secondo, supponiamo che si obietti che gli imperativi categorici particolari sono in realtà ipotetici e condizionati perché, nel giungere a essi, la procedura dell'imperativo categorico si basa, al quarto passaggio, su una concezione dei bisogni umani veri (o su qualche analoga concezione).

Per rispondere a questa obiezione, è sufficiente osservare (come abbiamo fatto in *Kant V*) che la concezione dei bisogni umani veri, quale che sia, è una concezione speciale del bene introdotta per garantire un contenuto alla legge morale; la sua introduzione risponde a un bisogno della ragione pratica pura. Queste considerazioni distinguono i bisogni umani veri dalle inclinazioni e i desideri particolari che proviamo nella vita quotidiana e che ci spingono a formulare le massime razionali (gli imperativi ipotetici) del primo passaggio. È possibile rafforzare questa risposta riconducendo questi bisogni umani veri ai nostri bisogni di persone razionali che appartengono all'ordine della natura e hanno esigenza di una società, e quindi alle condizioni necessarie alla realizzazione di un ordine sociale e all'esercizio della nostra razionalità. A suggerire questa risposta è il paragrafo 6 della lezione precedente.

c) Terzo, la procedura dell'imperativo categorico tiene conto delle conseguenze prodotte dall'agire di tutti sulla base degli imperativi categorici particolari? Ovviamente sì: lo vediamo considerare il confronto tra mondi sociali alterati del quarto passaggio. Una concezione morale che non tenesse in nessun conto le conseguenze (come talvolta si dice della prospettiva di Kant) sarebbe semplicemente insensata. La questione è sempre come

farlo.

5. Per concludere: più sopra abbiamo detto che la ragione pratica pura costruisce da se stessa il proprio oggetto a priori, e cioè il regno dei fini, la repubblica di persone ragionevoli e razionali che si formerebbe nell'ordine della natura se tutti i suoi membri agissero sulla base della legge morale. Possiamo ora vedere che la locuzione "da se stessa" è un'esagerazione; la metafora non risponde pienamente ai comandi. Per correggerla, diremo invece che la ragione pratica pura rappresentata dalle tre formulazioni dell'imperativo categorico costruisce il proprio oggetto sulla base dei materiali (la materia) che le vengono presentati dalle massime razionali al primo passaggio.

O possiamo dire, in alternativa, che la procedura dell'imperativo categorico è un dispositivo selettivo: accetta alcune massime (in quanto precetti generalizzati) e ne respinge altre a seconda che esse soddisfino o non i criteri della ragione pratica che essa incorpora. Come le funzioni matematiche, la procedura dell'imperativo categorico viene applicata a qualcosa (un numero, nel caso delle funzioni) per dare qualcos'altro (un numero corrispondente); ma non può, per essere precisi, produrre il proprio oggetto da se stessa.

Ricordo, infine, che al termine di *Kant IV* ci siamo riferiti all'importante passo della seconda *Critica* in cui Kant sostiene che la legge morale dà al mondo sensibile la forma di un mondo intelligibile specificando, attraverso la totalità dei precetti che considera validi, l'ordine pubblico di un possibile regno dei fini (*KP V*, p. 43 [tr. it. p. 93]). Questo ordine pubblico di un possibile regno dei fini è il necessario oggetto a priori di una volontà determinata dalla legge morale. Un altro passo importante, già citato in *Kant IV*, è il seguente:

[M]ediante la ragione, noi siamo consci di una legge, alla quale sono soggette tutte le nostre massime, come se mediante la nostra volontà dovesse aver origine un ordine naturale. Quindi questa legge dev'essere l'idea di una natura non data empiricamente, eppur possibile mediante la libertà, perciò soprasensibile, alla quale noi diamo realtà oggettiva, almeno nel rispetto pratico, perché la

consideriamo come oggetto della nostra volontà in quanto siamo esseri razionali puri.

[...] la differenza tra le leggi di una natura a cui *la volontà è soggetta*, e quelle di *una natura che è soggetta a una volontà* (rispetto alla relazione di questa volontà con le sue azioni libere), consiste in ciò: che in quella gli oggetti devono essere cause delle rappresentazioni che determinano la volontà, in questa invece la volontà dev'essere causa degli oggetti, sicché la causalità di essa ha il suo motivo determinante soltanto nella facoltà razionale pura, la quale perciò può anche essere chiamata una ragion pura pratica (KP V, p. 44 [tr. it. pp. 95-97]). Anziché dire, come Kant fa qui, che la volontà è la causa degli oggetti, possiamo sviluppare questo pensiero nel modo seguente: in quanto ragione pratica pura, la nostra volontà costruisce il proprio oggetto a priori attraverso la procedura dell'imperativo categorico, il cui oggetto è l'ordine morale pubblico di un possibile regno dei fini. Perciò, per i membri di un regno dei fini, non è la loro società – l'oggetto dell'ordine della natura in cui essa consiste – a causare la concezione di società che determina la loro volontà. Piuttosto, nel costruire il proprio oggetto a priori, la loro ragione pratica pura è libera com'è libera la ragione. Possiede la libertà della ragione.

<sup>1</sup> Di particolare valore sono i saggi di Charles Parsons, *Kant's Philosophy of Arithmetic* (1969), ripubblicato in *Mathematics in Philosophy*, Cornell University Press, Ithaca 1983, e *Mathematics, Foundations of*, in Paul Edwards (a cura di), *The Encyclopedia of Philosophy*, 8 voll., Academic Press, New York 1977; e il lavoro di Michael Friedman, *Kant's Theory of Geometry*, in "Philosophical Review", 94 (1985), pp. 455-506.

<sup>2</sup> Poiché l'idea è che la procedura incorpori, per quanto è possibile, tutti i criteri rilevanti, si può dire che essa specifica un ideale – per esempio, l'ideale di matematico, quello di una persona ragionevole e razionale che comprende e applica correttamente la

procedura dell'imperativo categorico, l'ideale di un regno dei fini, o ancora quello di una comunità di quelle persone ideali. Dobbiamo dire “*per quanto è possibile* tutti i criteri rilevanti” perché non c'è una specificazione di questi criteri che sia definitiva; ogni loro rappresentazione deve sempre essere verificata con la riflessione critica.

<sup>3</sup> Su questo, si veda Michael Friedman, *The Metaphysical Foundations of Newtonian Science*, in R.E. Butts (a cura di), *Kant's Philosophy of Physical Science*, Reidel, Dordrecht 1986, pp. 25-60.

<sup>4</sup> È bene osservare che questo contenuto non può mai essere specificato in modo completo. La legge morale è un'idea della ragione, e poiché è impossibile che un'idea della ragione si realizzi pienamente, non può farlo neppure il suo contenuto. È sempre una questione di approssimazione, immancabilmente soggetta a errori e correzioni.

<sup>5</sup> Questo modo di mettere le cose mi è stato suggerito da Thomas Nagel.

<sup>6</sup> A illustrazione di questo contrasto, cito un'affermazione di Christine Korsgaard: “Il punto che qui desidero sottolineare è questo: ciò che l'approccio di Kant fa è liberarci dalla verifica della razionalità della scelta che consiste nel compito chiaramente ontologico di valutare la cosa scelta: non abbiamo bisogno di identificare fini particolarmente razionali. Piuttosto, è il ragionamento che entra nella stessa scelta – la procedura della giustificazione completa – a determinare la razionalità della scelta e quindi a certificare la bontà dell'oggetto. Perciò, la bontà dei fini scelti razionalmente rimanda alle richieste non dell'ontologia bensì della ragione pratica”. Da *Two Distinctions of Goodness*, in “Philosophical Review”, 183 (1983), ripubblicato in *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.

<sup>7</sup> Ciò significa che il criterio migliore di cui, in ogni dato momento, disponiamo, in quanto ragionevoli e razionali, per stabilire se una certa concezione del giusto e della giustizia si applichi a noi, è se questa concezione sia per noi la più accettabile dopo una riflessione adeguata.

<sup>8</sup> Su questo punto, devo molto alle discussioni con Gregory

Kavka e David Estlund.

<sup>9</sup> Come si è osservato più sopra, possiamo tuttavia cercare una spiegazione empirica dell'incapacità di raggiungere l'accordo, e questa spiegazione può riferirsi o a elementi psicologici come il pregiudizio e la prevenzione, o a diversi elementi legati alla situazione. In genere, le spiegazioni dell'insuccesso rimandano a fattori che interferiscono con la nostra capacità di dare giudizi ragionati e imparziali.

<sup>10</sup> Le possibilità cui qui ci riferiamo sono quelle che caratterizzano le concezioni morali o politiche in grado di superare il test dell'oggettività analizzato più sopra in questo stesso paragrafo. Sono le concezioni di questo tipo a interessarci.

<sup>11</sup> Per l'idea di possibilità di costruzione, si veda la trattazione del costruttivismo proposta da Parsons nel suo *Mathematics, Foundations of*, cit., pp. 204 sg. Riferendosi alle possibilità di costruzione di una procedura appropriatamente idealizzata, Parsons scrive: "La matematica costruttivistica procederebbe come se l'ultimo arbitro dell'esistenza e della verità matematica fossero le possibilità di costruzione". Se nel testo ci siamo riferiti all'infinità dei numeri primi è perché di questa infinità si può dare una prova costruttivistica.

## KANT VII

### Il fatto della ragione

#### 1. Introduzione

1. Oggi analizzo una delle idee centrali della filosofia morale di Kant: il fatto della ragione. Essa compare per la prima volta nella *Critica della ragion pratica*, e così, procedendo alla sua analisi, ci accosteremo anche a quest'opera.

Espongo per prima cosa la questione cui la dottrina del fatto della ragione risponde. Come ricorderete, Kant definisce le prime due sezioni della *Fondazione* come puramente analitiche: la prima sviluppa un'argomentazione (presentata a grandi linee in *Kant I*) a delucidazione della legge morale, prendendo le mosse dal concetto di valore morale del carattere che utilizziamo ordinariamente; la seconda presenta l'imperativo categorico nelle sue tre formulazioni. Ma al termine di questa, Kant scrive:

Chi [...] ritenga che la moralità sia qualcosa, e non un'idea chimerica senza verità, deve anche ammettere il suo suddetto principio [il principio dell'autonomia della volontà]. Questa sezione era [...], proprio come la precedente, puramente analitica. La dimostrazione che la moralità non sia una fantasticheria – ciò che si ha come risultato se l'imperativo categorico, e con esso l'autonomia della volontà, è vero e in quanto principio a priori assolutamente necessario – richiede *un possibile uso sintetico della ragione pura pratica*, che non possiamo tentare senza premettere una *critica* di questa stessa facoltà della ragione, di cui nell'ultima parte presenteremo i lineamenti principali e sufficienti ai nostri scopi (*Gr II*, 90 [pp. 444-445; tr. it. p. 125]).

Ciò che qui incontriamo è la posizione di Kant secondo la quale, per provare che un concetto ha realtà oggettiva – e cioè, che è applicabile a qualcosa e in questo senso vero –, non è sufficiente dimostrare, procedendo alla sua analisi, che è coerente e intelligibile. Alla luce di quanto hanno fatto le prime due sezioni della *Fondazione*, che la legge morale sia solamente “un’idea chimerica” è ancora possibile. Ciò che Kant dunque vuole fare è dimostrare che la legge morale si applica effettivamente a qualcosa, e in particolare che si applica a noi; solamente se lo fa, infatti, è per noi possibile agire sulla sua base anziché semplicemente in conformità a essa.

2. Ricordo, da *Kant II*, due delle condizioni essenziali che qualsiasi trattazione dell’imperativo categorico deve soddisfare.

In primo luogo, la condizione del contenuto: è necessario che l’imperativo categorico non sia meramente formale; la sua struttura, al contrario, deve risultare sufficiente a specificare i requisiti della deliberazione morale in modo che a dimostrarsi adatte o inadatte a essere trasformato in leggi universali siano massime in numero sufficientemente grande. In caso contrario, la legge morale sarebbe vuota e priva di contenuto.

In secondo luogo, la condizione della libertà: l’imperativo categorico deve rappresentare la legge morale come un principio di autonomia, in modo che, attraverso la nostra consapevolezza di questa legge come per noi (in quanto persone ragionevoli) supremamente autorevole, ci sia possibile riconoscere che possiamo agire sulla base del principio di autonomia in quanto principio della ragione.

La spiegazione dell’imposizione di queste due condizioni è la seguente. L’obiettivo della seconda *Critica* è dimostrare che la ragione pratica pura esiste e che essa trova di fatto la prova della propria esistenza nella nostra riflessione, sensibilità e condotta, o in quello che Kant chiama “fatto della ragione”. Detto in altro modo, l’obiettivo della seconda *Critica* è dimostrare che la ragione pura può essere pratica e determinare in modo diretto la nostra volontà (*KP* V, p. 15 [tr. it. p. 27]). Sennonché, se è solo formale e priva di contenuto, la ragione pura non può fare queste cose. Sarebbe vuota;

ogni nostra azione le sarebbe conforme, di qualunque tipo fosse. Di qui la prima condizione (la condizione del contenuto).

La ragione per imporre la seconda condizione è questa: solo essendo un principio di autonomia nel senso di Kant, la legge morale può, insieme alla nostra capacità di agire sulla sua base, rivelarci la nostra libertà: e cioè, la nostra indipendenza dall'ordine della natura (libertà negativa) e la nostra capacità di agire sulla base di principi della ragione pratica pura dotati di un contenuto definito (libertà positiva). Di qui la seconda condizione (quella della libertà).

3. Ma chiaramente, poiché la legge morale è semplicemente un'idea della ragione, queste prime due condizioni non sono sufficienti, da sole, a dimostrare la realtà oggettiva della ragione pratica pura. È anche necessario che ciascuno di noi sia consapevole della legge morale come autorevole per lui, e che inoltre riconosca che è per lui possibile agire sulla base di questa legge anziché semplicemente in conformità a essa. Vi sono perciò altre due condizioni, e cioè le seguenti.

Terzo, la condizione del fatto della ragione: la nostra consapevolezza della legge morale come supremamente autorevole per noi in quanto persone ragionevoli e razionali deve essere rintracciabile nel nostro pensiero, modo di sentire e giudizio morale quotidiano; è necessario che, quanto meno implicitamente, la legge morale sia riconosciuta come tale dalla ragione umana ordinaria.

Quarto, la condizione della motivazione: la nostra consapevolezza della legge morale come per noi supremamente autorevole deve radicarsi nella nostra persona in quanto ragionevole e razionale profondamente, in modo che questa legge possa da sola, quando riconosciuta e compresa pienamente, rappresentare per noi un motivo sufficiente per agire sulla sua base, quali che siano i nostri desideri naturali.

Secondo Kant, se queste quattro condizioni risultano tutte soddisfatte, allora la ragione pratica pura esiste. Sono, infatti, sia necessarie sia sufficienti. E ciò che Kant, appunto, sostiene nella seconda *Critica* è questo: che esse sono in effetti soddisfatte, e che



perciò la ragione pratica pura esiste e che noi siamo, dal punto di vista pratico, liberi.

## 2. *Il primo passo del fatto della ragione*

1. Sono sei in tutto i passi – così li chiamerò – del fatto della ragione. Per motivi di esposizione, li concepirò come costituiti da diversi capoversi, anche se il fatto della ragione può essere citato una sola volta. I luoghi in cui questa locuzione compare, una o più volte, sono otto (*KP V*, pp. 6, 31, 42, 43, 47, 55, 91, 104 [tr. it. pp. 9, 67, 91, 93, 101, 119, 199, 229]), ma alcuni di essi appartengono allo stesso passo. Talvolta, compare la locuzione “*das Faktum der Vernunft*”, altre volte semplicemente “*das Faktum*”; in quest’ultimo caso, a chiarire il riferimento al fatto della ragione o a un fatto a esso legato, è il contesto. I sei passi del fatto della ragione sono questi:

a) Prefazione, pp. 3-6 [tr. it. pp. 3-9]: i primi otto capoversi, anche se l’espressione “*ein Faktum*” compare solo nel sesto. b) Analitica I, pp. 28-33 [tr. it. pp. 59-73]: a partire dai Problemi I e II dei parr. 5-6 fino alla fine del Teorema IV, ma esclusi gli scolii. I riferimenti espliciti al fatto della ragione sono tre, tutti nel paragrafo 7. c) Prima appendice dell’Analitica I, pp. 41-48 [tr. it. pp. 91-103]: l’intera appendice, escluso l’ultimo capoverso. Si può dividere questo passo in tre parti: capoversi 1-3, 4-7, e 8-15. d) Seconda appendice dell’Analitica I, pp. 55 sg. [tr. it. p. 119]. e) Delucidazione, pp. 91-93 [tr. it. pp. 199-205]. f) Ultima parte della Delucidazione, pp. 103-106 [tr. it. pp. 227-233]: capoverso 1.

2. Inizio dal primo passo, quello che apre la Prefazione, e, come in seguito farò per tutti gli altri casi, mi soffermo, dati i limiti di tempo, solo sui punti più importanti. Questo passo introduce i temi principali della seconda *Critica*. Per comprendere il significato della prima frase, è necessario ricordare quanto Kant ha sostenuto nella *Fondazione*, e cioè che il solo fondamento possibile di una metafisica dei costumi è la critica della ragione pratica pura, proprio come la critica della ragione speculativa pura è il solo fondamento possibile della metafisica

della natura.

La seguente trattazione spiega abbastanza il motivo per cui questa Critica non è intitolata Critica della ragion pura pratica, ma semplicemente Critica della ragion pratica in genere, benché il parallelismo di essa con la ragione speculativa sembri richiedere il primo titolo. Essa deve semplicemente dimostrare che *vi è una ragion pura pratica*, e a questo fine ne critica *l'intera facoltà pratica*. Se riesce in ciò, essa non ha bisogno di criticare la stessa *facoltà pura*, per vedere se la ragione *non oltrepassi* se stessa con questa facoltà, come con una semplice presunzione (come invero accade con la ragione speculativa). Poiché se essa, come ragion pura, è veramente pratica, dimostra la realtà propria e quella dei suoi concetti nell'azione [*in der Tat*], ed è vano ogni sofisticare contro la sua possibilità di essere tale (*KP V*, p. 3 [tr. it. p. 3]) (i corsivi sono di Kant). Per capire quale significato Kant attribuisca al nuovo titolo, privato dell'aggettivo "pura", prestate attenzione alle due accezioni del termine critica che è possibile desumere dalla Prefazione alla *Critica della ragion pura* (pp. BXXXII-BXXXVII). In base alla prima, procedere a una critica significa proporre una trattazione complessiva dei concetti e dei principi della ragione in quanto sistema unitario di concetti e principi. L'obiettivo è portare alla luce l'intera costituzione della ragione.

Nel secondo senso, per critica si intende censura della ragione. Per quanto infatti faccia parte della concezione di Kant dell'unità della ragione che tutti i suoi concetti e i principi a essi associati abbiano un uso corretto e valido e perciò un posto appropriato nella costituzione della ragione come insieme organico (*KR*, pp. B670 sg.), esiste anche una dialettica naturale a causa della quale la nostra ragione umana è portata fuori strada e i suoi concetti e principi sono utilizzati in modo fallace.

Nel caso della ragione speculativa pura, questa dialettica è profondamente ingannevole, come Kant cerca di dimostrare nella Dialettica trascendentale della prima *Critica*. Perciò, uno degli obiettivi del titolo di quest'opera è informarci che essa si propone anche, tra le altre cose, di smascherare la capacità di ingannare propria della dialettica naturale della ragione speculativa pura e

dell'uso improprio dei suoi concetti e dei suoi principi nella metafisica speculativa.

3. Perciò, l'obiettivo del capoverso di apertura della Prefazione alla seconda *Critica* è accennare alla posizione di Kant secondo la quale, nel caso della ragione pratica pura, non vi è alcun bisogno di una critica nel senso di censura. Il compito da svolgere è piuttosto dimostrare che la ragione pratica pura esiste, e che esibisce la propria realtà nella nostra riflessione, sensibilità e condotta. Sappiamo dall'Introduzione (*KP V*, p. 15 [tr. it. pp. 27-29]) che, per Kant, se la ragione pratica pura esista o non dipende dal fatto che la ragione pura basti o non basti per se stessa a determinare la nostra volontà, e se perciò questa nostra volontà sia libera. L'importanza del fatto della ragione sta in questo: che la ragione pratica pura esibisce la propria realtà in questo stesso fatto e in ciò che esso ci rivela, vale a dire la nostra libertà. Non appena riconosciamo il fatto della ragione e il suo significato, ogni disputa che pretenda di mettere in dubbio la possibilità della ragione pratica pura si rivela vana. Nessuna dottrina metafisica o teoria scientifica può metterla a rischio. È possibile che non si riesca a comprendere come si possa essere liberi, ma che dal punto di vista della ragione pratica ciascuno di noi lo sia, è indubbio. Scrive Kant: “[L]a ragione pratica, per se stessa e senza aver fatto un accordo colla ragione speculativa, procura la realtà a un oggetto soprasensibile della categoria della causalità, cioè alla libertà (benché come concetto pratico e soltanto per l'uso pratico), e perciò conferma mediante un fatto [*durch ein Faktum bestätigt*] quello che colla critica speculativa poteva essere semplicemente pensato” (*KP V*, p. 6 [tr. it. p. 9]).

4. Mancando l'aggettivo “pura” nel titolo della seconda *Critica*, il termine “critica” non assume, in quanto applicato alla ragione pratica pura, il suo significato critico. Per critica, si deve intendere, in questo caso, analisi della costituzione della ragione pratica nel suo insieme, tanto pura quanto empirica, e del modo in cui la ragione pratica pura e quella empirica si combinano l'una con l'altra in uno schema unificato di ragione pratica. Così, nell'Introduzione, Kant scrive: “[L] ragione [pratica] pura, quando si sia dimostrato che vi è una tale ragione, non ha bisogno di critica.

Essa stessa contiene la regola per la critica di tutto il suo uso” (*KP V*, p. 16 [tr. it. p. 29]). Ora, se la ragione pratica pura non ha alcun bisogno di critica, è solo la ragione pratica empirica a poter avere un tale bisogno. Questa ragione prende le mosse dalle nostre inclinazioni e i nostri desideri naturali e cerca di organizzarli in un sistema ordinato di bisogni in modo che ci sia possibile raggiungere, seguendo un piano razionale, la felicità più grande. Kant giunge a dire questo:

La critica della ragione pratica [...] ha [...] l'obbligo di distogliere la ragione, condizionata empiricamente, dalla pretesa di dar essa solo esclusivamente il motivo determinante della volontà. L'uso della ragion [pratica] pura, se è stabilito che essa esista, è solo immanente; invece l'uso empiricamente condizionato, che si arroga il potere dispotico, è al contrario trascendente e si manifesta in pretese e precetti che superano affatto il suo dominio. Il che è precisamente l'opposto di ciò che poteva esser detto della ragione pura nell'uso speculativo (*KP V*, p. 16 [tr. it. p. 29]). Se Kant avesse voluto porre l'accento sulla seconda accezione del termine critica – critica come censura –, avrebbe potuto intitolare la sua opera *Critica della ragione pratica empirica*. E tuttavia, il titolo che egli ha effettivamente adottato è appropriato: ci dice che quest'opera considera la facoltà pratica della ragione nel suo insieme.

### 3. Il secondo passo: i paragrafi. 5-8 del Capitolo I dell'Analitica

1. Utilizzerò questo passo per rispondere a una domanda importante: che fatto è il fatto della ragione? Non è una domanda cui sia facile rispondere. Kant, infatti, ha definito questo fatto in modo non coerente. Ecco le definizioni che ne ha dato:

1) è la nostra consapevolezza della legge morale (*KP V*, p. 31 [tr. it. p. 67]); 2) è la legge morale stessa (*KP V*, pp. 31, 47, 91 [tr. it. pp. 67, 101, 199]); 3) è la consapevolezza della libertà della volontà (*KP V*, p. 42 [tr. it. p. 91]); 4) è l'autonomia nel principio della moralità (*KP V*, p. 42 [tr. it. p. 91]); 5) è una determinazione inevitabile della volontà attraverso la legge morale (*KP V*, p. 55 [tr. it. p. 119]); 6) è data dai

casi effettivi delle azioni che presuppongono una causalità incondizionata (*KP V*, p. 104 [tr. it. p. 229]). La quinta specificazione non è, ritengo, di alcuna importanza per la nostra domanda, e perciò la ignoro; per quanto la sua forma sia piuttosto differente, in realtà, alla luce del passo nel suo insieme, la sesta si rivela in tutto simile alla prima, e perciò la riconduco a questa. Restiamo dunque con le specificazioni 1-4.

2. Ora, queste definizioni non sono tanto diverse l'una dall'altra quanto appaiono; in realtà, sono tra loro strettamente legate. Perciò, nel tentativo di proporre un'interpretazione coerente della prospettiva di Kant, utilizzerò la prima. Per spiegarvi perché, vi invito a considerare il paragrafo 7, p. 31 [tr. it. 67]:

La coscienza di questa legge fondamentale si può chiamare un fatto della ragione, non perché si possa dedurre per ragionamento da dati precedenti della ragione, per es., dalla coscienza della libertà (perché questa coscienza non ci è data prima), ma perché essa ci s'impone per se stessa come proposizione sintetica a priori, la quale non è fondata su nessuna intuizione né pura né empirica; mentre essa sarebbe analitica se si presupponesse la libertà della volontà, per la quale però, come concetto positivo, si richiederebbe un'intuizione intellettuale, la quale qui non si può affatto ammettere. Eppure, per riguardare senza falsa interpretazione questa legge come data, si deve ben notare che essa [la legge morale] non è empirica, ma è il solo e unico fatto della ragione pura, la quale per esso [il fatto] si manifesta come originante la legge (*sic volo, sic iubeo*).<sup>1</sup> Questo brano cruciale inizia con la specificazione 1) e termina con la 2). Nonostante questa ambiguità, seguirò la prima. Consentitemi perciò di affermare:

Il fatto della ragione consiste nel fatto che, in quanto esseri ragionevoli, abbiamo consapevolezza della legge morale come per noi supremamente autorevole e regolativa; nel nostro pensiero e giudizio morale quotidiano, la riconosciamo come tale. Credo che si possa dare una trattazione coerente del fatto della ragione utilizzando questa formulazione. Per capire perché, considerate i punti seguenti.

Primo: in quanto idea della ragione, la legge morale è solo

un'idea; è possibile, perciò, che, al pari delle idee di immortalità e di Dio, essa non abbia, in quanto tale, alcuna realtà oggettiva, e quindi che non si applichi a nulla. Perciò, è impossibile che a costituire il fatto della ragione sia la legge morale. La specificazione 2) è così esclusa.

Secondo: il fatto della ragione non può neppure consistere nella consapevolezza (diretta) della libertà. In base all'idealismo trascendentale di Kant, infatti, noi non abbiamo della libertà un'intuizione intellettuale. Possiamo escludere così anche 3).

Terzo: né il fatto della ragione può essere l'autonomia nel principio della moralità; si intenda, infatti, per autonomia il principio stesso della moralità (vale a dire, la legge morale) o la libertà, avendo escluso sia 2) sia 3), dobbiamo escludere anche 4).

Ne concludo che il fatto della ragione è 1): la nostra consapevolezza della legge morale come per noi supremamente autorevole e regolativa.

3. Alcune osservazioni. In primo luogo, la dottrina del fatto della ragione risolve una questione che ha tormentato Kant a lungo: e cioè, se la nostra conoscenza della legge morale affondi le sue radici nella nostra consapevolezza morale di questa legge, o nella nostra consapevolezza della nostra libertà in quanto esseri ragionevoli. Kant sostiene ora che è impossibile che la nostra conoscenza della legge morale sia basata sulla nostra consapevolezza della nostra libertà. Potrebbe esserlo, infatti, solo se della libertà ci fosse possibile avere un'intuizione intellettuale. Ma le nostre intuizioni (le nostre esperienze di oggetti e processi particolari) sono immancabilmente soggette alle condizioni della sensibilità. L'ordine della conoscenza è quello opposto: è il fatto della ragione, la nostra consapevolezza condivisa della legge morale come supremamente autorevole, a costituire il fatto di base da cui la nostra conoscenza morale e la concezione di noi stessi come liberi devono avere inizio (*KP V*, p. 4 n. [tr. it. p. 5]).

Kant sostiene, inoltre, che la nostra consapevolezza della legge morale come per noi supremamente autorevole non è un fatto empirico, bensì "il solo e unico fatto della ragione pura". Per comprendere il significato di questa affermazione e il ruolo centrale

che essa assegna al fatto della ragione, considerate ciò che Kant scrive a proposito del concetto di libertà nella Prefazione:

Il concetto della libertà, in quanto la realtà di essa è dimostrata mediante una legge apodittica della ragion pratica [il fatto della ragione], costituisce la chiave di volta dell'intero edificio di un sistema di ragion pura, [della pratica e] anche della speculativa, e tutti gli altri concetti (quelli di Dio e dell'immortalità), i quali, come semplici idee, nella ragione speculativa rimangono senza sostegno, ora si uniscono ad esso e ricevono con esso e per mezzo di esso la stabilità e la realtà oggettiva, ossia la loro possibilità è dimostrata dal fatto che la libertà è reale; poiché questo [che ci sia effettivamente libertà] si manifesta con la legge morale (*KP V*, pp. 3-4 [tr. it. pp. 3-5]). Come si vede chiaramente, la dottrina di Kant del fatto della ragione è di importanza centrale non solo per la sua filosofia morale, ma anche per il suo idealismo trascendentale nel suo insieme. Che il concetto di libertà abbia realtà oggettiva e possa così costituire la chiave di volta del sistema della ragione tanto pratica quanto speculativa, non dipende da altro che da quel fatto.

#### *4. Il terzo passo: la prima appendice al Capitolo I dell'Analitica, paragrafi 8-15*

1. In questo passo, Kant sostiene che la legge morale non è suscettibile di alcuna deduzione – che è impossibile, cioè, dare una giustificazione della sua validità oggettiva e universale; essa si basa, piuttosto, sul fatto della ragione. E afferma, inoltre, che la legge morale non ha bisogno di alcun motivo che la giustifichi; piuttosto, questa legge dimostra non solo la possibilità, ma la stessa realtà della libertà in coloro che la riconoscono e ammettono (la legge morale) come supremamente autorevole (ossia, coloro per i quali il fatto della ragione vale). Perciò, la legge morale dà all'idea di libertà realtà oggettiva, per quanto solo pratica, e in tal modo risponde a un bisogno della ragione speculativa pura, la quale infatti ha dovuto assumere la possibilità della libertà per essere coerente con se stessa. Che la legge morale faccia questo è un'autenticazione –

credenziale, nelle parole di Kant – sufficiente per tale legge. E questa credenziale prende il posto di tutti i vani tentativi di giustificarla attraverso la ragione teoretica, speculativa o empirica (*KP V*, pp. 46 sgg. [tr. it. pp. 101 sgg.]).

Come abbiamo visto, questa posizione rappresenta un cambiamento radicale rispetto alla *Fondazione*. Ora, qual è il significato di questo cambiamento?<sup>2</sup> Esso segnala, credo, il riconoscimento da parte di Kant di questo: che in quella che egli chiama unità della ragione, ciascuna delle quattro forme della ragione della sua filosofia critica occupa un posto e svolge un ruolo diverso. Egli concepisce la ragione come un'unità di principi a sé stante nella quale ciascun membro esiste per gli altri e tutti esistono per ciascuno (*KR* p. BXXIII [tr. it. p. 24]; *KP V*, pp. 119 sgg. [tr. it. pp. 263-267]). Nel suo significato più generale, l'autenticazione di una forma della ragione consiste nella spiegazione del suo posto e il suo ruolo all'interno di quella che chiamerò costituzione della ragione nel suo insieme. Per Kant, non è possibile porre la questione della giustificazione della stessa ragione; la ragione deve rispondere a tutte le domande su se stessa sulla base delle proprie risorse (*KR* pp. B504-512) e contenere i criteri per l'esame critico di ogni suo uso (*KP V*, p. 16 [tr. it. p. 29]): la costituzione della ragione deve essere autoautenticante.

Ora, se accettiamo che l'autenticazione<sup>3</sup> di una forma della ragione consista nella spiegazione del suo ruolo all'interno della costituzione della ragione, allora, poiché ciascuna di queste forme gioca un ruolo differente, dobbiamo aspettarci che sia diversa anche la loro autenticazione. Ciascuna di esse trova posto nella costituzione della ragione in modo diverso, e di conseguenza anche le considerazioni particolari che spiegano il loro ruolo all'interno di questa costituzione saranno differenti. La legge morale non avrà lo stesso tipo di autenticazione delle categorie: il tipo particolare di argomentazione che Kant propone per loro nella Deduzione trascendentale della prima *Critica*. L'obiettivo di questa deduzione è cercare di dimostrare che le categorie sono presupposte nella nostra esperienza degli oggetti nello spazio e nel tempo, e che pertanto la loro funzione non è quella di regolare l'uso di una



facoltà particolare, così come fanno, invece, le idee della ragione con l'intelletto.

2. Anche la ragione speculativa pura è suscettibile di una deduzione (*KR*, p. B698), ossia di una giustificazione (o autenticazione) della validità oggettiva delle sue idee e i suoi principi in quanto principi trascendentali (p. B679). Ma in quanto idea della ragione pura pratica, la legge morale ha un tipo di autenticazione diverso da quello della ragione pura speculativa. Secondo Kant, in quanto opposta sia all'intelletto sia alla ragione pratica empirica, la ragione pura rappresenta la facoltà di orientamento.<sup>4</sup> Ma per quanto questa opera di orientamento della ragione sia in entrambe le sfere simile, essa la svolge nell'una e nell'altra – in quella teoretica e in quella pratica – in modo diverso.

In ciascuna sfera, la ragione fornisce l'orientamento essendo normativa: essa stabilisce i fini e li organizza in un insieme, e in tal modo guida, o dirige, l'uso di una facoltà: l'intelletto nella sfera teoretica; la capacità di scelta in quella pratica. Nella sfera teoretica, la ragione pura è regolativa più che costitutiva; il ruolo delle sue idee e dei suoi principi è specificare un'idea dell'unità sistematica più alta possibile, e guidarci nell'introduzione di questa necessaria unità nella nostra conoscenza degli oggetti e nella nostra visione del mondo nel suo insieme. È in questo modo che l'opera della ragione produce un criterio della verità empirica sufficiente (*KR*, p. B679). Senza la ragione pura, le visioni generali del mondo, non importa di che tipo – religiose o mitologiche, scientifiche o cosmologiche –, non sarebbero possibili. Le idee e i principi in cui queste visioni si articolano non esisterebbero, poiché la loro fonte è la ragione. Perciò, ad autenticare le idee e i principi della ragione speculativa è il ruolo che essa svolge nel regolare l'intelletto e organizzare in una unità le nostre conoscenze empiriche.

Di contro, nella sfera pratica, la ragione pura non è né costitutiva né regolativa, bensì direttiva: vale a dire, dirige in modo immediato la volontà (in quanto capacità di scelta). In questa sfera, è la ragione pratica empirica a essere regolativa; attraverso il principio dell'imperativo ipotetico, essa organizza in un'idea razionale di felicità i vari desideri e le varie inclinazioni che

appartengono alla facoltà del desiderare inferiore (*KP* V, p. 120). Viceversa, la capacità di scelta è diretta in modo immediato dall'idea della ragione pura rappresentata dalla legge morale, una legge attraverso la quale la ragione costruisce per questa capacità il suo oggetto a priori, l'ideale di un regno dei fini (l'ideale di una totalità di tutti fini in una connessione sistematica; la totalità delle persone come fini in se stesse e dei fini leciti che ciascuna di esse persegue) (*Gr* II, 62 [p. 433; tr. it. p. 101]).

#### *5. Alcuni dei motivi per i quali Kant può aver abbandonato il progetto di una deduzione della legge morale*

1. Considero ora alcuni dei possibili motivi per i quali Kant può avere rinunciato al tentativo di fornire un'argomentazione in difesa della legge morale in termini di ragione teoretica. Lo farò esaminando alcune delle forme che una dimostrazione di questo tipo potrebbe assumere.

Tra il 1770 e il 1780 circa, Kant ha compiuto diversi tentativi in questa direzione. Henrich li divide in due gruppi.<sup>5</sup> In quelli del primo tipo, Kant cerca di dimostrare che, quando è applicato alla totalità dei nostri desideri e dei fini delle azioni, l'uso teoretico della ragione dà necessariamente origine, in un agente razionale, non solo al tipo di approvazione caratteristico del giudizio morale, ma anche a incentivi ad agire sulla base di questo giudizio. Nei tentativi appartenenti al secondo gruppo, Kant cerca invece di derivare gli elementi essenziali del giudizio morale da quello che egli considera un presupposto necessario della filosofia morale, ma un presupposto che può essere riconosciuto come necessario solo attraverso l'uso della ragione teoretica, e cioè il concetto di libertà.

Henrich propone alcuni esempi per ciascun gruppo. Lascio da parte questi dettagli. Il punto essenziale è che Kant cerca di fondare la legge morale unicamente sulla ragione teoretica e il concetto di razionalità – di derivare il ragionevole dal razionale. Il suo punto di partenza consiste in una concezione degli agenti come coscienti di sé, razionali (contro ragionevoli), dotati di tutti i poteri della

ragione teoretica, e mossi unicamente da bisogni e desideri naturali. Queste argomentazioni dimostrano che, per un certo numero di anni, Kant ha cercato di derivare la legge morale dalla ragione teoretica.

2. Un tipo di argomentazione in difesa della legge morale ancora diverso, simile al tipo di argomentazione che Kant propone per le categorie, potrebbe essere questo: cerchiamo di dimostrare che la legge morale è presupposta nella nostra coscienza morale così come le categorie sono presupposte nella nostra esperienza sensibile degli oggetti nello spazio e nel tempo. Potremmo così sostenere che nessun'altra concezione morale è in grado di specificare i concetti di dovere e di obbligo, o quelli necessari a provare i sentimenti peculiarmente morali della colpa e della vergogna, del rimorso e dell'indignazione, e così via. Ora, che una concezione morale comprenda lo sfondo necessario a questi concetti è senza dubbio una richiesta ragionevole. Ma l'argomentazione proposta pretende troppo: non è plausibile sostenere che, a parte quella di Kant, nessun'altra concezione sia in grado di fornire quello sfondo. È possibile che le concezioni di due società differiscano profondamente l'una dall'altra, e che tuttavia siano capaci di coscienza e sentimenti morali i popoli di entrambe.

Uno degli errori principali che questo tipo di argomentazione commette è assumere una distinzione tra concetto e intuizione. La coscienza morale, infatti, non ammette questo tipo di distinzione. La ragione teoretica si occupa della conoscenza di oggetti, e l'esperienza le fornisce la sua base materiale. Ma la conoscenza pratica si occupa dei motivi ragionevoli e razionali a favore della produzione di oggetti. Il bene completo consiste nella realizzazione di un oggetto costruito: il regno dei fini in quanto oggetto necessario di una volontà immediatamente determinata dalla legge morale. La coscienza morale non consiste affatto nell'esperienza sensibile di un oggetto. Nel costruttivismo di Kant, questo tipo di argomentazione non trova alcuna base d'appoggio.

3. Ma consideriamo un tipo di argomentazione ancora diverso. Qualcuno potrebbe sostenere quanto segue: la deduzione delle categorie dimostra che la loro validità oggettiva e applicabilità

universale è presupposta nella nostra esperienza unificata e pubblica degli oggetti; perciò, elaborando un'argomentazione a questa equivalente per la legge morale, si potrebbe dimostrare che essa costituisce la sola base possibile di un ordine di condotta unificato e pubblico per una pluralità di persone mosse da obiettivi e interessi in conflitto. La tesi è che, se la legge morale non esistesse, non avremmo che la lotta di tutti contro tutti, esemplificata dall'impegno preso dal re Francesco I (*KP V*, p. 28 [tr. it. p. 59]). Questa argomentazione ci consentirebbe di affermare che la legge morale è costitutiva di ogni ordine unificato e pubblico del mondo sociale.

Penso che questo approccio sia anch'esso destinato all'insuccesso. La richiesta che una concezione morale specifichi un ordine pubblico di condotta unificato e condiviso è di nuovo pienamente ragionevole. L'ovvia difficoltà è rappresentata dal fatto che anche l'utilitarismo, il perfezionismo e l'intuizionismo, e con essi molte altre dottrine, sono in grado di specificare un ordine di questo tipo. Come abbiamo visto, la legge morale è a priori rispetto alla ragione pratica empirica. È a priori anche in quanto idea della ragione, ma non lo è nel senso, ancora diverso, secondo il quale qualsiasi ordine di condotta unificato e pubblico deve basarsi su di essa.

Non credo che Kant sostenga che la legge morale è a priori anche in questo senso. Ciò che in realtà egli afferma è che la legge morale è il solo modo a nostra disposizione per costruire un ordine di condotta unificato e pubblico senza cadere nell'eteronomia. Per respingere le prospettive morali rivali, Kant ricorre all'idea di autonomia implicita nella sua concezione costruttivistica della ragione pratica pura. È per questo che considera il perfezionismo e l'intuizionismo come eteronomi, e certamente avrebbe pensato lo stesso anche dell'utilitarismo (se lo avesse potuto discutere nella forma in cui lo conosciamo oggi). Egli si appella sempre alla legge morale come al principio di una ragione costruttrice libera.

## 6. Di quale tipo di autenticazione è suscettibile la legge morale?

1. Infine, consentitemi di tornare alla parte del terzo passo del fatto della ragione in cui Kant spiega perché la legge morale non sia suscettibile di alcuna deduzione (*KP* V, pp. 46 sgg. [tr. it. pp. 97 sgg]). Kant insiste, in queste pagine, sulle differenze tra la ragione teoretica e la ragione pratica. La prima si occupa della conoscenza degli oggetti che ci sono dati nell'esperienza sensibile; la seconda della nostra capacità di produrre oggetti secondo una concezione di questi stessi oggetti. Per oggetto, si deve intendere, in questo caso, il fine di un'azione, e per Kant tutte le azioni hanno un oggetto in questo senso. Agire sulla base della ragione pratica pura significa, per prima cosa, causare un oggetto la cui concezione sia costruita alla luce delle idee e dei principi della ragione pratica pura, e in secondo luogo essere mossi (nel modo appropriato) da un interesse pratico puro per la realizzazione di questa concezione. Poiché è grazie alla nostra ragione che possiamo essere pienamente liberi, solo le azioni che soddisfano queste due condizioni sono anch'esse pienamente tali. Tornerò su questo la prossima volta.

Ora, è possibile che, alla luce di quanto si è detto, l'autenticazione della legge morale appaia profondamente problematica. La scena per l'introduzione, nella seconda *Critica*, della dottrina del fatto della ragione è a questo punto pronta. Kant pensa ora, infatti, che sia impossibile derivare la legge morale dai concetti della ragione teoretica insieme al concetto di agente razionale; né essa è presupposta nella nostra esperienza morale, e neppure è indispensabile alla specificazione di un ordine di condotta pubblica unificato. E poiché l'intuizione intellettuale della libertà non esiste, è anche impossibile derivarla da quest'ultima idea. Non solo. Non si può neanche dire che il suo compito sia regolare una facoltà dotata di un proprio materiale. Questo tipo di autenticazione vale per la ragione speculativa e, all'interno della sfera pratica, per la ragione pratica empirica, la quale infatti regola la facoltà del desiderare inferiore. E tuttavia, c'è un altro modo, sostiene Kant a questo punto, di autenticare la legge morale: "[L]a legge morale è data, per così dire, come un fatto della ragion pura,

del quale noi siamo consci a priori, e che è apoditticamente certo, anche supposto che nell'esperienza non si potesse trovare nessun esempio nel quale essa fosse esattamente osservata. [Per quanto] la realtà oggettiva della legge morale non [possa] essere dimostrata mediante nessuno [...] sforzo della ragione teoretica, speculativa o sostenuta empiricamente [...], essa è [tuttavia] stabile per se stessa". E aggiunge: "Ma a questa deduzione invano cercata del principio morale sottentra qualcosa di diverso e affatto paradossale: cioè che essa stessa invece serve come principio della deduzione di una facoltà imperscrutabile, che nessuna esperienza poteva dimostrare, ma che la ragione speculativa ([...] per non contraddire se stessa) doveva ammettere almeno come possibile, cioè la facoltà della libertà, di cui la legge morale, che non abbisogna essa stessa di alcun motivo che la giustifichi, dimostra, non semplicemente la possibilità, ma la realtà, negli esseri che riconoscono questa legge come obbligatoria per essi" (KP V, p. 47 [tr. it. pp. 101-103]).

2. Per concludere: ciò che Kant sostiene è che ciascuna forma della ragione possiede la propria autenticazione peculiare. Le categorie e i principi dell'intelletto si rivelano presupposti (come la Deduzione trascendentale dimostra) nella nostra esperienza degli oggetti nello spazio e nel tempo; dal canto suo, la ragione speculativa pura è autenticata dal suo ruolo, il quale consiste nell'organizzare in un'unità sistematica la conoscenza empirica dell'intelletto e nel fornire in tal modo un criterio sufficiente di verità empirica. La ragione pratica empirica svolge un ruolo simile rispetto alla nostra facoltà del desiderare inferiore, e cioè organizza le sue inclinazioni e i suoi bisogni in una concezione razionale della felicità. È l'autenticazione della ragione pratica pura ad apparire come la più difficile da afferrare: come Kant ha fatto per molti anni, desidereremmo derivare la sua legge da un solido fondamento, o nella ragione teoretica, o nell'esperienza, oppure nelle condizioni necessarie di un ordine di condotta unificato e pubblico; o ancora, falliti tutti questi tentativi, vorremmo derivarla dall'idea stessa di libertà, come Kant ancora sperava di poter fare nella Sezione III della *Fondazione*.

Ma all'interno della filosofia critica di Kant, non è praticabile

nessuna di queste soluzioni, e, nella seconda *Critica*, Kant lo riconosce. Egli accetta l'idea che la ragione pratica pura, e con essa la legge morale in quanto suo primo principio (attraverso l'imperativo categorico), siano autenticate dal fatto della ragione, e quindi dall'autenticazione, per opera di questo fatto, della realtà oggettiva, per coloro che riconoscono la legge morale come vincolante, della libertà, anche se sempre (e su questo è bene insistere) solo da un punto di vista pratico. Nello stesso modo, la legge morale autentica le idee di Dio e di immortalità. Perciò, come abbiamo visto, la legge morale è, insieme alla libertà, la chiave di volta dell'intero sistema della ragione pura (*KP V*, p. 3 [tr. it. pp. 3-5]). La ragione pratica pura trova, infine, la propria autenticazione nell'assumere il primato su quella speculativa e nell'entrare a fare parte, e cosa ancora più importante, nel completare la costituzione della ragione in quanto corpo unificato di principi: la ragione si dimostra così autoautenticante nel suo insieme (*KP V*, pp. 119 sgg. [tr. it. pp. 263 sgg.]).

Perciò, al tempo della seconda *Critica*, Kant ha sviluppato, penso, non solo una concezione costruttivistica della ragione pratica, ma anche una trattazione coerentistica della sua autenticazione. È questo il significato della sua dottrina del fatto della ragione e della sua rinuncia alla ricerca, fin lì vana, di una cosiddetta deduzione della legge morale. Come ho sostenuto più sopra (si veda nota 3), la posizione di Kant nella seconda *Critica* (per come qui l'ho interpretata) è apparsa ad alcuni come un passo indietro, una ricaduta in una sorta di intuizionismo se non di dogmatismo. A mio avviso, la dottrina costruttivistica e coerentistica della ragione pratica non è senza forza, e credo che faccia parte dell'eredità che Kant ha lasciato alla tradizione della filosofia morale. E tuttavia, è bene che sappiate che la mia interpretazione del suo pensiero non è generalmente condivisa. Dovete considerarla con cautela.

## 7. I passi quinto e sesto del fatto della ragione

1. Come abbiamo visto, l'obiettivo che Kant persegue nella seconda *Critica* è dimostrare che la ragione pratica pura esiste e che si manifesta nella nostra riflessione, sensibilità e condotta morale: nel fatto della ragione. Abbiamo esposto le quattro condizioni che Kant ritiene sufficienti per dimostrare l'esistenza della ragione pratica pura, e abbiamo analizzato i primi tre passi del fatto della ragione. Ora considereremo il quinto e il sesto, entrambi appartenenti alla Delucidazione. Essi sostengono, come quelli precedenti, che la terza condizione è soddisfatta: e cioè, che la nostra consapevolezza della legge morale come supremamente autorevole è rintracciabile nella nostra esperienza morale quotidiana, che quella legge è implicitamente riconosciuta dalla ragione umana ordinaria.

Nel quinto passo, Kant scrive:

Relativamente alla ragion teoretica, la facoltà di una conoscenza razionale pura a priori poteva esser dimostrata in modo del tutto facile ed evidente mediante esempi tratti dalle scienze [...]. Ma che la ragion pura sia per sé sola anche pratica, senza mescolanza di un motivo determinante empirico, si doveva poter dimostrare dall'uso pratico della ragione più ordinario, mentre si confermava il principio pratico supremo qual principio che ogni ragione umana naturale conosce come affatto a priori, indipendentemente da ogni dato sensibile, come la legge suprema della sua volontà (*KP V*, p. 91 [tr. it. p. 199]). E quindi aggiunge: "Questo principio [la legge morale] doveva prima essere osservato e giustificato, secondo la purezza della sua origine, anche nel giudizio di questa ragione ordinaria, prima ancora che la scienza lo potesse prendere nelle mani per farne uso come di un fatto che precede ogni sofisticare sulla sua possibilità e su tutte le conseguenze che ne possono esser tratte".<sup>6</sup>

Se è vero che Kant identifica qui il fatto della ragione con la legge morale, è chiaro anche che lo fa esprimendosi in modo non rigoroso (lo dimostra la prima parte della citazione). La sua tesi, comunque, è che la scienza, ossia la metafisica dei costumi, può



prendere nelle mani la legge morale come, per così dire, un fatto perché essa è il principio riconosciuto nel fatto della ragione. Per proseguire: “[Q]uesta circostanza si può anche benissimo spiegare con ciò che s’è detto [...]”; la spiegazione è che la ragione pura pratica deve necessariamente cominciare da principi, i quali perciò devono esser posti, come primi dati, a base di ogni scienza, e non possono prima di tutto derivare da essa. Ma questa giustificazione dei principi morali come principi di una ragion pura, poteva esser addotta benissimo e con certezza sufficiente anche solo mediante il semplice riferimento al giudizio dell’intelletto umano ordinario”.

2. Nel sesto e ultimo passo del fatto della ragione, Kant si riferisce a questo fatto in un modo indiretto che non utilizza in altri luoghi. Ritengo, in ogni caso, che il suo proposito non contraddica l’interpretazione proposta. Kant si occupa qui del passaggio dalla nostra libertà possibile alla nostra libertà effettiva; si chiede, cioè, se il “può” della prima *Critica* (ossia, la possibilità della libertà introdotta per risolvere la terza antinomia) possa essere trasformato in un “è”. La risposta è positiva, poiché “si trattava semplicemente [di verificare se] si potesse dimostrare, in un caso reale mediante un fatto, che certe azioni suppongono una [...] causalità intellettuale, sensibilmente incondizionata, siano esse reali oppure soltanto prescritte, cioè oggettivamente e praticamente necessarie” (*KP V*, p. 104 [tr. it. p. 299]). E come Kant afferma poco più avanti, esiste un principio che caratterizza questa causalità, e “questo principio non abbisogna di alcuna ricerca né di alcuna scoperta; esso è stato da molto tempo nella ragione di tutti gli uomini, ed è incorporato alla loro essenza, ed è il principio della moralità” (*KP V*, p. 105 [tr. it. p. 229]).

3. Perciò, per Kant, la legge morale è trovata nel nostro giudizio e modo di sentire morale quotidiano, e persino nel nostro essere, nel nostro carattere. Ma come sperimentiamo la legge morale nel nostro pensiero? Diverse pagine prima, nel contesto del secondo passo del fatto della ragione, Kant si è chiesto “Come è [...] possibile la coscienza di [questa] legge morale?”, e si è risposto nel modo seguente: “Noi possiamo divenir consci delle leggi pure pratiche, come siamo consci dei principi teoretici puri, se poniamo

mente alla necessità con cui la ragione ce li prescrive, e all'astrazione da tutte le condizioni empiriche che essa ci indica. La coscienza di una volontà pura deriva da quelle leggi, come la coscienza di un intelletto puro deriva da quei principi" (*KP V*, p. 30 [tr. it. p. 63]).

Più avanti nello stesso capoverso, Kant afferma che non avremmo osato introdurre la libertà nella scienza se la legge morale e con essa "la ragione pratica [...] non ci avessero imposto questo concetto". Ricordate, a questo proposito, che Kant dice anche che, nella coscienza della legge morale, questa legge "ci si impone per se stessa come proposizione sintetica a priori, la quale non è fondata su nessuna intuizione né pura né empirica" (*KP V*, p. 31 [tr. it. p. 67]). La legge morale trae origine dalla nostra ragione pratica pura quasi spontaneamente. Alcune pagine prima, Kant ha scritto: "Quale forma nella massima si adatti alla legislazione universale, quale no, questo lo può distinguere, senza bisogno di istruzione, l'intelletto più comune" (*KP V*, p. 27 [tr. it. p. 57]).

A p. 29 [tr. it. pp. 61-63], dopo essersi chiesto se sia la nostra conoscenza della legge morale a precedere la nostra conoscenza della libertà o viceversa, Kant afferma: "[È] la legge morale ciò di cui diveniamo consci immediatamente (appena formiamo la massima della volontà), ciò che ci si presenta anzitutto".

Poche pagine prima, egli ha illustrato questa tesi con l'esempio del deposito non denunciato (*KP V*, p. 27 [tr. it. p. 57]). In questo caso, che la nostra massima sia destinata a distruggere se stessa, se trasformata in una legge universale, lo comprendiamo immediatamente. A dire il vero, come Kant stesso sostiene nella *Fondazione*, la ragione umana ordinaria non concepisce astrattamente la legge morale nella sua forma universale; piuttosto, la nostra ragione ha questa legge "in realtà sempre presente, e [la] utilizza come criterio del proprio giudizio" (*Gr I*, 20 [pp. 403-404; tr. it. p. 37]). Impariamo a dare giudizi morali secondo le richieste della ragione pratica pura spontaneamente.

4. Che cosa intende dire Kant nel passo citato più sopra in cui afferma che diventiamo consci delle leggi pure pratiche "ponendo mente alla necessità con cui la ragione ce le prescrive"? (*KP V*, p. 29

[tr. it. p. 63]). Non è possibile spiegare questa necessità (qui pratica in quanto opposta a teoretica) appellandosi alla stessa ragione pura. È infatti questa forma di ragione a specificare quella necessità; ed essa non può spiegare se stessa. Come scrive Kant, “[O]gni perspicacia umana è finita, quando siamo giunti alle forze o facoltà fondamentali” (*KP V*, pp. 46 sg. [tr. it. p. 101]).

Fraintendiamo Kant, penso, se immaginiamo che sia sua intenzione offrire una spiegazione della necessità pratica. Piuttosto, come abbiamo già sostenuto, egli sta semplicemente esponendo la costituzione della ragione pratica nel suo insieme, e proponendo una trattazione del ruolo dei suoi poteri fondamentali per come li conosciamo nella nostra esperienza morale. È il solo tipo di deduzione – nel senso ampio di autenticazione (si veda il par. 4) – che la legge morale ammetta. È impossibile dare una spiegazione della costituzione della ragione, ma non perché essa ci sfugga in quanto parte dell’ignoto, bensì perché non esiste nessun’altra cosa che possa giudicarla o spiegarla. Per quanto sia certamente indispensabile una lunga riflessione per esporre una trattazione accurata della sua costituzione, e la stessa riflessione sia continua e necessariamente senza termine, questa costituzione deve dimostrarsi alla fine come autoautenticante.

## 8. *Conclusione*

Poiché oggi abbiamo esaminato diversi punti, è forse bene che aggiunga che i più importanti sono due.

Il primo è questo. Il fatto della ragione risponde alla terza delle quattro condizioni da cui dipende l’esistenza della ragione pratica pura – la possibilità di dimostrare che essa si manifesta nella realtà e nelle azioni. Questa condizione richiede che la nostra consapevolezza della legge morale (attraverso l’imperativo categorico) sia trovata nel nostro pensiero, modo di sentire e giudizio morale quotidiano; che quella legge sia riconosciuta come autorevole, quanto meno in modo implicito, dalla ragione umana ordinaria (parr. 2-3, 7).

Il secondo è questo. La dottrina del fatto della ragione segna un mutamento radicale del pensiero di Kant: a cambiare è il modo stesso in cui egli concepisce il fondamento della ragione pratica pura. Nei paragrafi 4-6, abbiamo esaminato l'idea di Kant secondo la quale ciascuna forma della ragione ha un tipo di autenticazione diverso dalle altre; in generale, essa consiste, infatti, nel mostrare il ruolo e la collocazione particolare di ognuna di queste forme all'interno della costituzione della ragione nel suo insieme. Poiché la ragione non è né opaca né trasparente a se stessa, e può quindi rispondere a tutte le domande su di sé attraverso una riflessione adeguata, questa costituzione è autoautenticante.

<sup>1</sup> "Così voglio, così comando."

<sup>2</sup> Sull'importanza di questo cambiamento, concordo in gran parte con la preziosa analisi proposta in Karl Ameriks, *Kant's Theory of Mind*, Oxford University Press, Oxford 1982, cap. VI. Ameriks discute le posizioni di Beck, Paton e Henrich, tre autori che hanno cercato di salvare la continuità della dottrina di Kant e messo in dubbio l'importanza fondamentale di questo cambiamento.

<sup>3</sup> È importante tenere presente che Kant utilizza il termine "deduzione" in modo ambiguo. In alcuni casi (per esempio, nel terzo passo del fatto della ragione), esso sta a indicare il tipo speciale di argomentazione utilizzato nella Deduzione trascendentale per dimostrare la validità universale delle categorie; altre volte, rimanda semplicemente alle considerazioni sufficienti a giustificare, o a difendere dalle obiezioni, il nostro uso di qualcosa che già conosciamo in modo approfondito. È un'accezione, questa più ampia, che Kant ha mutuato dalla terminologia giuridica del suo tempo, e che, dal canto mio, preferisco esprimere con il termine "autenticazione". Su questo, si veda Dieter Henrich, *Kant's Notion of a Deduction*, in Eckart Förster (a cura di), *Kant's Transcendental Deductions*, Stanford University Press, Stanford

1989, pp. 29-46.

<sup>4</sup> Per questa tesi e la trattazione della concezione di Kant del ruolo della ragione in generale, devo molto a Susan Neiman. Si veda il suo *The Unity of Reason: Rereading Kant*, Oxford University Press, New York 1994.

<sup>5</sup> Henrich ha studiato le argomentazioni proposte da Kant in *Nachlass* (Opus postumum), e sostenuto che, nel parlare della “deduzione vanamente cercata” della legge morale, Kant si riferisce ai propri insuccessi. Si veda il suo *Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft*, in Dieter Henrich et al. (a cura di), *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken*, Mohr-Siebeck, Tübingen 1960, pp. 239-247. Devo molto a questo saggio.

<sup>6</sup> Poco più avanti, Kant scrive: “[P]resentate a colui che del resto è un galantuomo [...] la legge morale, per la quale egli conosce l’indegnità di un mentitore, e subito la sua ragion pratica [...] abbandona il vantaggio, e si unisce con ciò che gli mantiene il rispetto per la propria persona [...]; e il vantaggio, dopo essere stato separato e ripulito da quanto si collega alla ragione [...] viene [facilmente] pesato da ognuno” (*KP* V, pp. 92 sg. [tr. it. p. 203]). A essere interessante, in questo passo, è il tipo di rapporto istituito tra i nostri sentimenti morali e il riconoscimento della legge morale nell’esperienza morale quotidiana.

## KANT VIII

### La legge morale come legge della libertà

#### 1. *Osservazioni conclusive sul costruttivismo e la riflessione adeguata*

1. Mi fermo un momento per fare il punto sulla strada percorsa fin qui. Nelle prime quattro lezioni, abbiamo esaminato la legge morale, o piuttosto il modo in cui questa legge si applica a noi, in primo luogo attraverso l'imperativo categorico, e quindi attraverso la procedura di questo imperativo, la quale rappresenta la formulazione delle richieste della legge morale più facilmente utilizzabile nel nostro caso. Nelle lezioni V-VII, abbiamo invece cercato di illustrare le questioni filosofiche più profonde che, attraverso la trattazione dell'imperativo categorico e delle sue diverse formulazioni, Kant sperava di poter affrontare.

Analizzando la sequenza delle sei concezioni del bene presenti nella sua dottrina, abbiamo scoperto che l'esame del procedere di questa sequenza è un buon modo per chiarire il ruolo della priorità del giusto. Abbiamo quindi esaminato la dottrina di Kant in quanto versione del costruttivismo morale, una prospettiva che possiamo considerare senza esitazioni come propria di Kant, non avendo egli, nella storia di questa dottrina, alcun predecessore. Nella scorsa lezione, ho suggerito che la dottrina costruttivistica di Kant è anche coerentistica, poiché illustra come le sue quattro forme di ragione concorrano a una costituzione della ragione che è una e autoautenticante. Ma ho anche suggerito che la prospettiva di Kant è coerentistica sotto un aspetto ulteriore, e cioè in quanto sostiene (per esempio, nel quinto e sesto passo del fatto della ragione) che il

nostro riconoscimento della legge morale come per noi supremamente autorevole si manifesta nella nostra riflessione, sensibilità e condotta.

2. Il costruttivismo morale di Kant solleva, nella caratterizzazione presentata da me, molte questioni. Ne cito una a titolo di chiarimento. Si tratta di questo: come possiamo conciliare l'idea che ogni costruzione debba essere verificata alla luce di una riflessione critica con la posizione che Kant difende nel passo sul paradosso del metodo (*KP* V, pp. 62 sg. [tr. it. p. 135]): e cioè la posizione secondo la quale il concetto di bene e male dev'essere determinato non prima della legge morale ma solo dopo e per mezzo di essa? Kant sembra sapere a cosa la dottrina costruttivistica debba assomigliare prima della riflessione critica, ma se le cose stanno così, è difficile che egli intraprenda questa riflessione in buona fede.

In risposta a questo interrogativo assai pertinente, posso dire questo. Nella nostra interpretazione, il costruttivismo è un modo di concepire ciò cui la dottrina morale più solida assomiglierà, nella sua struttura e nel suo contenuto, quando la si sarà esposta sulla base di una riflessione critica adeguata. Diciamo che, a quel punto, essa conterrà, nella maniera spiegata, una procedura costruttivistica capace di incorporare tutte le richieste della ragione pratica, in modo che a essere costruito sia il contenuto della stessa dottrina – i suoi principi, le sue virtù e i suoi ideali principali. Qui, per riflessione esauriente non intendiamo la riflessione perfetta della fine dei tempi, bensì quel tipo di riflessione critica sempre più ampia cui può giungere una tradizione di pensiero che si prolunghi di generazione in generazione, in modo che si abbia l'impressione sempre più chiara che la prospettiva morale sarà costruttivistica se basata su una riflessione più approfondita. La formulazione della dottrina dovrebbe essere coronata da un successo crescente.

3. Qui, è bene distinguere tra la dottrina così com'è formulata in un certo punto del tempo, e il processo che conduce a una qualche formulazione di essa attraverso il pensiero e la riflessione. Nel dare inizio alla verifica di una certa formulazione della dottrina alla luce dei nostri giudizi morali ponderati, ci aspettiamo che

emergano seri conflitti risolvibili unicamente con la resa dell'una o degli altri. Ma a questo punto, il costruttivismo è tenuto a operare unicamente i tipi di cambiamento con esso coerenti. Deve fare osservare, per esempio, che un'idea della ragione utilizzata nella costruzione è stata interpretata in modo sbagliato: non tutti i bisogni umani veri di cui è appropriato tener conto sono stati inclusi e descritti in modo esatto; le condizioni di pubblicità dei precetti morali sono state formulate in modo scorretto; o sono stati tralasciati certi aspetti delle idee di reciprocità e imparzialità contenute nell'idea di ragionevolezza.

Naturalmente, il costruttivismo può anche fare osservare che a essere sbagliati sono i giudizi apparentemente ponderati; ma se lo fa, deve indicare di quali errori si tratti e dove si trovino. Non può respingere un giudizio ponderato per il semplice motivo che il peso della costruzione è maggiore: è indispensabile che gli errori siano identificati. Anche il costruttivismo può essere falso, al pari di qualsiasi altra prospettiva. È necessario che esso provi se stesso dimostrando, come dice Kant, che la ragione pratica pura esiste. E come abbiamo visto nell'ultima lezione, fornire questa prova significa dimostrare che la legge morale si manifesta nella nostra riflessione, sensibilità e condotta morale – la terza condizione –, una dimostrazione che richiede, a sua volta, il tipo di riflessione critica che abbiamo appena descritto.

Concludo queste note richiamando la vostra attenzione su una caratteristica del mio modo di procedere. Nel presentare la filosofia morale di Kant, ho riconosciuto al ruolo dell'a priori e del formale un'importanza solo secondaria, proponendo perciò un'interpretazione dell'imperativo categorico in quanto proposizione pratica sintetica a priori che a qualcuno può apparire piatta. Ma se ho proceduto in questo modo è perché ritengo che questi elementi non occupino nella dottrina di Kant un posto centrale. Chi presta loro un'attenzione eccessiva giunge facilmente a formalismi vuoti e aridi che non solo sono inaccettabili ma finiscono anche, a torto, con l'essere associati al nome di Kant. Al centro della dottrina di quest'ultimo stanno altre cose: il suo modo di concepire la ragione come costruttrice e libera e l'idea di



coerenza che l'accompagna, da noi esaminata nella scorsa lezione. Ma anche altre idee: per esempio, l'idea della legge morale come legge della libertà, e l'idea della filosofia come difesa della fede ragionevole. È venuto il momento di passare a tali questioni, per quanto molto brevemente. Ce ne occuperemo in questa e nelle due prossime lezioni.

## *2. I due punti di vista*

1. Kant si occupa della ragione umana considerandola costantemente come una forma di autocoscienza. Possiamo sostenere, perciò, che i due punti di vista della ragione teoretica e della ragione pratica esprimono la forma e la struttura di due tipi di autocoscienza diversi: in un caso, la nostra autocoscienza di soggetti impegnati in un'indagine e investigazione sul mondo naturale e sociale (la nostra autocoscienza in quanto individui in possesso della ragione teoretica); nell'altro, la nostra autocoscienza di soggetti che deliberano e agiscono (la nostra autocoscienza in quanto persone in possesso della ragione pratica). La prima *Critica* esamina la forma e la struttura del punto di vista teoretico; la seconda di quello pratico.

Questi due punti di vista sono sotto certi aspetti simili, e sotto altri diversi. Sono simili in quanto ciascuno di essi rappresenta una delle due forme di una sola e medesima ragione, così come l'unità della ragione richiede. Sia nell'uno che nell'altro, a guidare la ragione è la sua idea di unità sistematica più alta possibile, in un caso l'idea dell'unità più alta nella nostra conoscenza degli oggetti, nell'altro l'idea dell'unità più alta nel nostro sistema di fini, tanto collettivi quanto individuali. Ma essi devono essere, sotto certi aspetti, anche diversi. Mentre, infatti, uno di essi è il punto di vista della ragione teoretica, e si occupa perciò della conoscenza di oggetti che sono dati, il secondo è il punto di vista della ragione pratica, e si occupa perciò della produzione di oggetti.

E tuttavia, poiché accoglie come certe le conoscenze già stabilite dalla ragione teoretica, il punto di vista pratico, pur

essendo diverso da quello teoretico, ne dipende anche. Sotto questo aspetto, la ragione pratica presuppone quella teoretica: è quest'ultima a fornire lo sfondo di cui la deliberazione ragionevole ha bisogno. Ne sono una prova le informazioni su cui ci si basa ai vari passaggi della procedura dell'imperativo categorico.

2. È possibile precisare queste considerazioni generali prestando attenzione ai cinque diversi elementi in cui possiamo scomporre ciascun punto di vista. I primi due sono questi: il tipo di domande che ci poniamo a partire da ciascuno di questi punti di vista, e il tipo di interesse che ci muove a porci queste domande. Quando il nostro punto di vista è quello pratico, ciò che ci chiediamo è cosa dovremmo fare in un caso particolare o, più in generale, quali siano i nostri doveri. Ma possiamo anche chiederci, ancora più in generale, quali oggetti dovremmo produrre, secondo una concezione di questi stessi oggetti, per giungere a una totalità di fini caratterizzata dall'unità sistematica più alta possibile. Ciò che ci muove a porci queste domande è il nostro interesse pratico puro per l'agire come dovremmo e il rispetto dei nostri doveri di giustizia e di virtù. Anche la ragione teoretica ha i suoi interessi, non solo un interesse positivo per l'unità sistematica più alta della nostra conoscenza, ma anche un interesse negativo: impedire che la temerarietà speculativa e il fanatismo corrompano l'opera della ragione (*KP V*, p. 121 [tr. it. p. 267]).

Uno dei tre elementi rimanenti è scontato, e possiamo limitarci a citarlo: nel cercare di rispondere alle nostre domande, utilizziamo in ciascun caso una certa famiglia di idee, principi e precetti della ragione – o quella descritta dalla prima *Critica*, o quella esposta nella seconda.

Infine, ciascun punto di vista contiene anche un quarto e quinto elemento: da un lato la serie degli atteggiamenti particolari che dobbiamo assumere nei confronti di noi stessi e del mondo nell'adottare uno di quei punti di vista, e dall'altro l'insieme delle credenze necessarie a sostenere e sorreggere questi atteggiamenti. Per esempio, se il punto di vista che adottiamo è quello pratico, dobbiamo agire sotto l'idea di libertà (par. 6). Non dobbiamo cercare di prevedere il nostro comportamento come se il punto di

vista adottato fosse quello teoretico, ma invece concepire la nostra ragione come assolutamente spontanea e del tutto indipendente da ciò che le è esterno. Dobbiamo credere fermamente di poter agire secondo le ragioni migliori cui la deliberazione ci ha condotto. Come vedremo in *Kant X*, è connesso a tali questioni il complesso di atteggiamenti e postulati che Kant chiama della fede ragionevole.

3. Per concludere, ricordo che il punto di vista pratico e il punto di vista teoretico sono anche legati tra loro da relazioni importanti. Non cercherò di presentarle in questa occasione. Ma è forse bene ripetere che, per quanto presupponga la conoscenza stabilita da quello teoretico, è il punto di vista pratico ad avere il primato nella costituzione della ragione. Entrambe le forme di ragione sono mosse da propri interessi, ma poiché rappresentano gli interessi della stessa umanità, sono quelli pratici a essere primari.

Ancora. Poiché si applicano alle persone e alle loro azioni, entrambi i punti di vista si riferiscono a una sola e medesima cosa: la stessa persona e azione considerata da due punti di vista differenti (*KP V*, p. 97 [tr. it. p. 213]). Non sono punti di vista su mondi diversi, e neppure punti di vista da mondi diversi: sono punti di vista per porre domande diverse su un solo e medesimo mondo – in un caso, domande (detto in modo approssimativo) di fatto; nell'altro, domande sui nostri doveri. Queste domande scaturiscono da interessi diversi, e ricevono risposta a partire da principi della ragione differenti sviluppati da due forme della ragione distinte. Né le loro diverse risposte sono contraddittorie in modo diretto – ma questo è un aspetto assai complesso in cui qui non entrerò.

Perciò, intendo considerare la dottrina di Kant non come una prospettiva intorno a due mondi – il mondo dei fenomeni e il mondo intelligibile –, bensì come una dottrina con due punti di vista differenti cui si legano domande diverse, mosse da interessi diversi e cui rispondono idee e principi diversi. Per capire come questi punti di vista si connettano l'uno all'altro, la cosa migliore è esaminare la loro struttura e il loro contenuto, e considerare come noi ce ne serviamo nella vita quotidiana e nella scienza. Non ci

sono segreti in questo: è sufficiente guardare.

### 3. *La libertà: dove Kant si oppone a Leibniz*

1. Delle quattro condizioni dell'esistenza della ragione pratica pura, ci resta ancora da discutere la quarta – la condizione per la quale la nostra consapevolezza della legge morale dev'essere radicata nella nostra persona così profondamente da consentire a questa stessa legge di rappresentare per noi un motivo sufficiente per agire, quali che siano i nostri desideri naturali. Ma ancora non siamo pronti. Prima di passare a questo, dobbiamo esaminare la concezione di Kant della libertà e giungere a una comprensione più salda della sua psicologia morale per come è esposta nel Capitolo I di *La religione entro i limiti della sola ragione*. È in questo testo che Kant ne ha proposto la formulazione più esauriente, e qualsiasi trattazione della sua posizione deve prenderlo in esame. Dobbiamo dare inizio, perciò, a un percorso piuttosto lungo: oggi, comincio dalla sua concezione della libertà; la prossima volta esamineremo la sua psicologia morale.<sup>1</sup>

Il tema di oggi è estremamente difficile, e molto di quanto dirò suonerà oscuro. Ma per cominciare chiediamoci questo: a chi si oppone Kant nel proporre la propria visione della libertà? Capire quale sia la trattazione respinta e perché è spesso assai utile; aiuta a chiarire il problema e suggerisce, talvolta, le condizioni di una soluzione accettabile. Sulla scorta di questo pensiero, assumo che Kant si stia opponendo alla trattazione di Leibniz e al determinismo dell'empirismo in generale; perciò, egli respingerebbe anche la trattazione della libertà proposta da Hume nelle Sezioni 1-2 della Parte III del Libro II. Ma nei suoi anni giovanili, quando ancora risentiva dell'influenza di Leibniz profondamente, anche Kant ha pensato che il libero arbitrio fosse compatibile con il determinismo (*Nova Dilucidatio* [1755], I, pp. 400-410).

2. Ora, quali sono gli aspetti della prospettiva di Leibniz che Kant respinge? Sono quattro, a mio avviso, le sue obiezioni alla

concezione della libertà di Leibniz.

La prima e più di fondo è un'implicazione della critica del perfezionismo metafisico. Come abbiamo visto, il perfezionismo è, secondo Kant, una prospettiva eteronoma e incompatibile con l'idea della ragione pratica come costruttrice e libera. L'idea di Kant della legge morale come legge dell'autonomia non dovrebbe essere considerata come vera rispetto a un ordine di valori morali precedente e antecedente. Piuttosto, dalla supremazia della ragione deriva che è la stessa legge morale a dover essere una legge della libertà, in un senso che più avanti dovremo cercare di spiegare.

Kant contesterebbe poi la prospettiva di Leibniz in quanto accoglie il predeterminismo. A insistere su tale punto è la Delucidazione (*KP* V, pp. 94 sg. [tr. it. p. 207]). Per predeterminismo, Kant intende questo. Le legge causali di un certo sistema governano la generazione, nel tempo, di una successione dei suoi stati: ogni stato al tempo  $t_n$  è il conseguente causale dello stato al tempo  $t_{n-1}$ . Dato lo stato complessivo di un sistema, le leggi causali determinano il suo stato successivo in modo univoco. Perciò, lo stato  $t_p$  del tempo presente dev'essere stato predeterminato da qualche stato al tempo  $t_0$  del passato, e lo stato futuro  $t_{p+1}$  sarà predeterminato anch'esso nel medesimo modo. Ma poiché sul passato non abbiamo alcun tipo di controllo, ci è impossibile ora essere liberi: il nostro futuro è già stato deciso. Perciò, per Kant, c'è predeterminismo ogni volta in cui le sole cause determinanti realmente efficaci si esauriscono nello stato iniziale (ammesso ve ne sia uno) e nelle leggi causali che governano il sistema. Se non esiste alcuno stato iniziale, tutti gli stati sono ugualmente predeterminati, e non è possibile individuare alcuna libera determinazione in nessun momento del tempo.

3. Come abbiamo visto, Leibniz è un compatibilista: è sua convinzione che determinismo e libero arbitrio stiano insieme senza conflitti. Come ha fatto con Spinoza, egli risponderebbe a Kant che a contare realmente è quale tipo di cause presieda all'azione di determinazione. La libertà non richiede l'assenza di motivi determinanti. Essa dipende, piuttosto, dal fatto che le nostre azioni siano o non siano guidate da giudizi di valore formulati alla

luce del bene apparente più grande: sono infatti questi giudizi a esprimere la nostra libera ragione deliberativa (*Leibniz II*, par. 4). E se è così, allora, secondo Leibniz, noi siamo effettivamente liberi e le nostre azioni sono pienamente volontarie e spontanee, anche se la nostra libertà può aumentare via via che progrediamo in conoscenza e saggezza, e perciò riflettere la libertà di Dio in modo sempre meno imperfetto.

Ma Kant non pensa che questa replica al predeterminismo riesca a rispondere alla sua obiezione. Lo dimostrano in modo assai chiaro le pagine della Delucidazione sulla libertà comparativa e psicologica (*KP V*, pp. 96 sg. [tr. it. pp. 209-210]). È un “meschino ripiego”, scrive Kant, pensare che i tipi di cause facciano qualche differenza finché il predeterminismo viene accolto. A chiarire la sua tesi è il riferimento all'*automaton* spirituale come “in sostanza [...] niente di meglio che la libertà di un girarrosto” (a proposito del quale viene citato Leibniz) e perciò equivalente a un *automaton* materiale: la spontaneità degli spiriti liberi (delle sostanze spirituali) nel senso di Leibniz non è sufficiente. Ricordate che i principi e le leggi che determinano la successione degli stati psicologici di questi spiriti fanno parte del loro concetto completo (di individui possibili):<sup>2</sup> essi predeterminano, perciò, quella successione. Kant non nega che gli spiriti liberi di Leibniz siano spontanei, se per spontaneità si intende semplicemente che a determinare i loro stati psicologici non sono che i poteri attivi che li costituiscono come spiriti liberi, e perciò nessuna influenza che provenga dall'esterno. Ma non hanno quella che Kant chiama spontaneità assoluta.

Su questa spontaneità, leggete la nota a p. 49 di *La religione* [tr. ing. p. 45; tr. it. pp. 53-54].<sup>3</sup> Qui, Kant sostiene che non c'è alcuna difficoltà a conciliare la libertà con motivi interni sufficienti. Il problema, scrive, è comprendere [...] come il *predeterminismo*, secondo il quale le azioni volontarie, in quanto avvenimenti, hanno i loro motivi determinanti *nel tempo anteriore* [...], possa essere conciliabile con la libertà, secondo la quale tanto il fare quanto il non fare un'azione bisogna che sia in potere del soggetto al momento del suo accadere.

[L]a libertà non consiste nella contingenza dell'azione (non dice che quest'azione non sia determinata da motivi), non consiste cioè nell'indeterminismo [...], ma consiste nella spontaneità assoluta, che è in pericolo solo con il predeterminismo, nel quale il motivo determinante l'azione è *nel tempo passato*, e perciò [...] l'azione attuale non è più in *mio* potere, ma nella mano della natura (i corsivi sono di Kant). Qui, Kant afferma che la libertà non solo è compatibile con motivi determinanti – quelli che chiama “motivi interni sufficienti” –, ma che persino li richiede. La libertà non è contingenza o assenza di determinismo. Il problema è evitare il predeterminismo, cosa che può fare, a quanto sembra, solo la spontaneità assoluta. Ma in cosa consiste questa spontaneità? Quale concezione di essa possiamo formarci? Sono domande che ci conducono al centro della prospettiva di Kant.

#### 4. *La spontaneità assoluta*

1. Suggesto di concepire la spontaneità assoluta come la spontaneità della ragione pura, e perciò, nel caso della libertà della sfera morale, come la spontaneità della nostra ragione pura pratica. Poiché esclude il predeterminismo ma ha i suoi motivi interni sufficienti (*ReI* VI, p. 49 n. [tr. ing. p. 45; tr. it. pp. 53-54]), la spontaneità assoluta è la spontaneità della ragione pura nel momento in cui soppesa e valuta ragioni alla luce dei propri principi e nell'esercizio dei propri poteri.

Kant concepisce questa spontaneità come non vincolata, o causalmente influenzata, da nessuna delle sue decisioni precedenti. Riguardo alla propria costituzione e ai principi e alle linee guida delle proprie attività, la ragione pura è la corte d'appello suprema. Come tale, essa è libera di riconsiderare le proprie decisioni precedenti in ogni momento: nessun caso è chiuso una volta per tutte. Nella sua libertà, la ragione formula i propri giudizi via via che procede, fondandoli in ogni occasione sul merito del caso: sulle prove e i motivi disponibili per come appaiono alla luce dei suoi principi e del modo in cui essa concepisce, in quel momento, la

propria costituzione e i suoi stessi principi.

2. Il mio suggerimento sul modo in cui concepire la spontaneità assoluta è senza dubbio oscuro sotto diversi aspetti. Ma non lo è, credo, in modo irrimediabile. In ogni caso, è questa l'idea che muove Kant, o così comunque penso io. Perciò, se la nostra domanda è: quale concezione della spontaneità assoluta sia per noi comprensibile – quale concezione possiamo formarci –, la risposta che suggerisco consiste in un invito a guardare alla libertà della ragione pura per come Kant la descriverebbe. Ciò che dobbiamo fare è considerare la ragione pura, sia nella sfera teoretica, dove la ragione organizza nell'unità sistematica più alta possibile della teoria scientifica le conoscenze empiriche (di basso livello) fornite dall'intelletto; sia in quella pratica, dove la ragione pura costruisce per se stessa l'oggetto a priori della legge morale, l'ideale di un possibile regno dei fini.

Secondo Kant, la libertà della volontà non costituisce un problema separato, come se il qualcosa chiamato "volontà" ponesse un problema speciale. A suo avviso, il problema è uno solo, e cioè la libertà della ragione, sia teoretica sia pratica. Il pratico è ciò che è possibile attraverso la libertà, attraverso la spontaneità assoluta della ragione pura, che può essere anche pratica. Per comprendere il suo pensiero, dobbiamo cercare di formarci una concezione di questa spontaneità della ragione pura, per quanto inadeguata possa essere. Kant aveva una tale concezione, e dobbiamo escogitare un modo per afferrarla. La scienza (identificata da Kant nella fisica e nell'astronomia [nella meccanica newtoniana]) e l'ideale morale di un possibile regno dei fini rappresentano entrambi e nello stesso modo l'opera della spontaneità assoluta della ragione. Dovremmo cercare di capire in quale modo egli immagini che la ragione effettivamente proceda.

3. Come risponderebbe Leibniz a questo? Senza dubbio proclamandosi difensore della spontaneità assoluta a sua volta. A sostegno della propria tesi, egli potrebbe affermare che gli spiriti liberi dai lui descritti decidono in conformità al bene apparente più grande esclusivamente attraverso la loro ragione deliberativa (*Leibniz II*, par. 4). Sotto quali aspetti questa concezione si



allontanerebbe da una concezione della spontaneità assoluta? Conosciamo, ormai, i due punti della replica di Kant.

In primo luogo, come già sappiamo (*Leibniz II*, par. 4.2-4), anche se in quanto spiriti perseguiamo il bene apparente più grande, il nostro riconoscimento di esso è in realtà influenzato dalle nostre percezioni e inclinazioni per come si riflettono sui desideri e le avversioni che proviamo; ma i nostri desideri e avversioni riflettono la complessità infinita dell'universo che la nostra natura esprime. Perciò, le decisioni che prendiamo sono influenzate dal modo particolare in cui il resto dell'universo influisce su di noi, e cioè non attraverso una chiara conoscenza, bensì attraverso percezioni e inclinazioni confuse le cui cause, in conseguenza della complessità infinita del mondo, non comprendiamo né potremo mai comprendere.

Kant potrebbe dire, perciò, che il nostro ragionamento pratico non sarebbe in tal caso mai assolutamente trasparente: contrariamente a ciò che la libertà della ragione pura richiede, non potremmo, cioè, afferrare in modo pieno e preciso i fondamenti del nostro ragionare. Anche Kant pensa che non sia facile, per noi, conoscere i nostri veri motivi: volendo procedere a un autoesame, dovremmo sottoporli a un'indagine (*Gr II*, 1-3 [pp. 406-408; tr. it. pp. 43-47]). Ma questa difficoltà non ha nulla a che vedere con l'impossibilità, in considerazione della complessità infinita dell'universo, di afferrare in modo pieno i fondamenti del nostro ragionare, i principi e poteri che determinano effettivamente il corso della nostra riflessione. Secondo Kant, la libertà – la spontaneità assoluta – della ragione richiede che essa sia quantomeno limpida di fronte a se stessa, se non altro a tempo debito. Per quanto la ragione non sia immediatamente trasparente a se stessa, non è neppure opaca; solo essa ha la competenza necessaria a specificare le idee e i principi della propria costituzione, e può farlo attraverso un'adeguata riflessione.

In secondo luogo, Kant replicherebbe a Leibniz che il principio di decidere in conformità al bene apparente più grande non è, come abbiamo visto, un principio della ragione pratica pura (di una ragione costruttrice e libera). Né Leibniz ha elaborato una

concezione dei principi di una volontà pura (*Kant I*, par. 3), come invece la libertà della ragione richiederebbe. A parte le pagine dedicate ai vari stratagemmi con cui la mente può fare prevalere un desiderio sull'altro (*Leibniz II*, par. 4), Leibniz può sostenere, per il resto, che, a deliberazione iniziata, "tutto ciò che ci colpisce influisce in questo bilancio e contribuisce a determinare la direzione risultante pressappoco come in meccanica" (*Nuovi saggi sull'intelletto umano*, Libro II, cap. XXI [tr. it. NS, p. 171]).

Secondo Kant, Leibniz manca di una concezione della spontaneità assoluta della ragione pura se non altro per questi due motivi.

## 5. *La legge morale come legge della libertà*

1. Questo per l'idea di libertà come spontaneità assoluta, e le obiezioni di Kant alla concezione della libertà di Leibniz. Esaminerò ora come questa idea di spontaneità entri nell'interpretazione della legge morale come legge della libertà. Ma prima di procedere a questo, accenno di nuovo al modo peculiare in cui Kant affronta la questione della libertà della volontà. Tale questione è spesso considerata come di pertinenza esclusiva della metafisica e della filosofia della mente: ci si chiede se la libertà della volontà sia compatibile con il determinismo causale senza fare riferimento ad alcuna prospettiva morale particolare, e, se la risposta è negativa, ci si chiede quali siano le conseguenze per la responsabilità morale. Ma è sufficiente il poco già visto per capire che l'approccio di Kant è assai diverso. Tre osservazioni principali.

Primo, secondo Kant, la questione della libertà dipende dalla natura particolare della concezione morale accolta come valida; perciò, è impossibile risolvere tale questione restando entro i limiti della sola metafisica o della filosofia della mente.

Secondo, per come si applica a noi (non importa quanto indirettamente), la legge morale è un principio della ragione pratica pura, e in quanto tale un principio di autonomia; data l'unità della ragione, anche la ragione pratica pura deve possedere pienamente

la spontaneità assoluta della ragione; essa è tanto pienamente libera quanto la ragione teoretica.

Terzo, in conseguenza di quanto detto, si deve riconoscere che la libertà della volontà non rappresenta un problema a parte. Il problema è uno solo: la libertà della ragione. La libertà della ragione teoretica e la libertà della ragione pratica reggono o cadono insieme.

Quest'ultimo punto merita un'osservazione. A identificare una trattazione kantiana – in quanto distinta dalla trattazione di Kant – della libertà della volontà sono, tra le altre cose, le due caratteristiche seguenti: essa nega, in primo luogo, che la libertà della volontà ponga un problema speciale, e considera tale questione come un aspetto dell'unico e più importante problema della libertà della ragione come tale. Ma sostiene, in secondo luogo, che la ragione pratica pura è tanto pienamente libera quanto la ragione teoretica; non è necessario affermare che lo sia in misura maggiore – non è chiaro cosa questo potrebbe voler dire –, e che essa lo sia altrettanto è certamente tutto ciò che ci vuole perché le persone possano essere considerate come responsabili e tenute a render conto. Quanto al problema della libertà della stessa ragione, è la filosofia della mente in generale il luogo in cui affrontarlo. Dal punto di vista di una prospettiva kantiana, non è la filosofia morale a dover rispondere a questo problema, per quanto grande esso sia anche per essa.

2. Il terzo dei punti ora elencati ha per oggetto un aspetto dell'eguaglianza della ragione: né la ragione teoretica è superiore a quella pratica, né viceversa. Kant si occupa di questa eguaglianza al termine dell'importante paragrafo 7 della Dialettica, dove osserva che la costituzione della ragione presentata dalle due *Critiche* pone queste due ragioni su un piano di eguaglianza (*KP* V, p. 141 [tr. it. p. 311]). La ragione speculativa pura deve limitarsi a cercare l'unità sistematica più alta nella conoscenza degli oggetti dell'esperienza fornita dall'intelletto; la ragione pratica pura è estesa dal fatto della ragione alle idee di libertà, di Dio e di immortalità, per quanto sempre da un punto di vista pratico. Entrambe le forme di ragione svolgono un ruolo essenziale e complementare a quello dell'altra in

un'unica costituzione della ragione.

Non mi soffermerò ulteriormente, in questo contesto, sulle caratteristiche distintive dell'approccio di Kant. Abbiamo un compito più urgente: e cioè, chiarire l'idea della spontaneità assoluta della ragione pura, e cercare di individuare il luogo in cui essa si rivela nel nostro modo di pensare e giudicare quotidiano. Dobbiamo anche richiamare alla mente le diverse caratteristiche della legge morale che inducono Kant a concepirla come una legge della libertà, e vedere come esse si connettano all'idea di spontaneità assoluta.

3. Una caratteristica essenziale della spontaneità assoluta della ragione è la sua capacità di darsi dei fini. La ragione pura rappresenta la facoltà di orientamento (*Kant VII*, par. 4), ed essa fornisce questo orientamento essendo normativa: fissa dei fini e li organizza in un insieme per poter guidare l'uso di una facoltà – l'intelletto nella sfera teoretica, e la capacità di scelta in quella pratica. Kant dice della ragione che essa “non ha propriamente a oggetto se non l'intelletto e l'impiego opportuno di esso; e come questo unifica il molteplice nell'oggetto mediante concetti, così quella, a sua volta, unifica il molteplice dei concetti per mezzo di idee, proponendo una certa unità collettiva a scopo delle operazioni dell'intelletto” (*KR*, p. B672 [tr. it. p. 504]).

L'intelletto è viceversa non libero. Per quanto le sue operazioni non siano governate da leggi della natura e pertanto neppure dalle leggi dell'associazione, come invece supponeva Hume, ed esso applichi all'esperienza sensibile i propri concetti (le categorie), a guidarlo nelle sue operazioni non sono fini che esso ha dato a se stesso, ma i fini che gli sono dati dalla ragione speculativa. Da questo punto di vista, l'intelletto è sì spontaneo, ma anche semiautomatico e irriflessivo. Poiché manca della capacità di darsi dei fini, esso è semplicemente spontaneo.<sup>4</sup>

4. Consideriamo ora la ragione pratica pura. In un passo della prima *Critica* in cui Kant analizza il “dovere” in quanto espressione di un'azione possibile il cui motivo è un concetto della ragione pratica, leggiamo su questa ragione che essa “non [...] segue l'ordine delle cose, com'esse si presentano nel fenomeno; ma si fa, con piena

spontaneità, un suo proprio ordine secondo idee [della ragione pura], alle quali adatta le condizioni empiriche, e alla stregua delle quali dichiara [praticamente] necessarie [delle] azioni” (KR p. B576 [tr. it. p. 438]).

Sappiamo già cosa Kant voglia dire, e cioè che la ragione pratica pura si costruisce, come suo ordine secondo le idee della ragione, l'ideale di un possibile regno dei fini (in quanto suo oggetto a priori). Gli elementi particolari di questo regno dei fini devono essere adattati alle condizioni empiriche, ossia alle circostanze storiche e sociali.

Diversamente dalla ragione pratica pura, la ragione pratica empirica è invece non libera. È vero che include principi della deliberazione razionale, ma questi principi assumono l'insieme delle nostre inclinazioni come dato, e non cercano altro che di mettere in programma le nostre attività in modo che i desideri e i bisogni che abbiamo trovino soddisfazione in maniera ordinata. Questa operazione di sistemazione specifica una concezione della felicità. È possibile che alcune inclinazioni vengano represses o persino estirpate; ma se questo accade, è solo nell'interesse del saldo di benessere più alto calcolato sul corso dell'intera esistenza. La ragione pratica empirica non ha un punto di vista indipendente dal quale giudicare le singole inclinazioni. Essa si limita ad amministrare la loro soddisfazione sotto la guida dei principi dell'imperativo ipotetico e soggetta ai vincoli della ragione pratica pura.

La capacità di ciascuna forma della ragione pura di darsi dei fini per mezzo delle proprie idee di ragione è quindi una caratteristica essenziale della spontaneità assoluta (o perfetta) della ragione pura. La mancanza di questa spontaneità distingue l'intelletto dalla ragione teoretica e la ragione pratica empirica dalla ragione pratica pura.

## 6. *Le idee di libertà*

### 1. Cerco ora di individuare il luogo in cui l'idea di spontaneità

assoluta si connette alle idee di libertà, e il modo in cui essa si manifesta, attraverso queste idee, nella nostra riflessione e condotta. A questo fine, esaminerò per prima cosa tre delle idee di libertà utilizzate da Kant: l'idea di agire sotto l'idea di libertà, l'idea di libertà pratica, e l'idea di libertà trascendentale. Quindi, cercherò di connettere queste idee a quella di spontaneità assoluta.

Ma prima di questo, devo dire che le posizioni di Kant sulla libertà rappresentano un argomento intricato e complesso. Non cercherò di analizzarle tutte.<sup>5</sup> Dato il tempo a nostra disposizione, sceglierò tre delle idee di libertà rintracciabili nella sua opera, e cercherò di immaginare come esse possano accordarsi l'una all'altra e integrarsi reciprocamente. Il risultato non sarà che una delle prospettive possibili, ma penso che dia alla dottrina di Kant un senso ragionevole. La mia analisi non è che un semplice abbozzo, e lascerà molte questioni da parte.

2. L'idea più di base è quella di agire sotto l'idea di libertà. Secondo Kant, quando ci impegniamo in un ragionamento pratico puro, dobbiamo farlo sotto l'idea di libertà:

Io dico, ora: ogni essere che non possa agire altro che sotto l'idea della libertà è perciò stesso realmente libero dal punto di vista pratico, ossia per esso valgono tutte le leggi che sono inseparabilmente connesse con la libertà, proprio come se la sua volontà fosse spiegata come libera anche in se stessa, e in modo valido per la filosofia teoretica. [...] Ora, è impossibile raffigurarsi una ragione che, con coscienza di sé riguardo ai suoi giudizi, accolga una guida esterna, poiché altrimenti il soggetto attribuirebbe la determinazione della facoltà di giudizio non alla sua ragione, ma ad un impulso. La ragione deve considerare se stessa come autrice dei propri principi, indipendentemente da influssi esterni; dunque, in quanto ragione pratica ovvero in quanto volontà di un essere razionale, deve considerarsi libera (*Gr* III, 4 [pp. 447-448; tr. it. pp. 129-131]). Ritengo che con questo Kant voglia dire diverse cose. La prima è la seguente: dobbiamo condurre le nostre deliberazioni nella ferma convinzione che i pensieri e i giudizi che formuleremo e le conclusioni cui giungeremo li avremo raggiunti (o comunque avremmo potuto farlo) unicamente alla luce

dei dati e delle ragioni che avremo esaminato e attentamente valutato.

Ma dobbiamo anche credere, secondo Kant, di essere in grado di valutare correttamente queste ragioni sotto la guida della legge morale – o di qualsiasi altra norma della ragione pratica che sia appropriata –, e inoltre di poter accettare la conclusione, quale che sia, che decidiamo sia sostenuta dalle ragioni migliori, e di poter agire sulla sua base. Quando siamo impegnati in una deliberazione, non dobbiamo pensare che i poteri della nostra ragione siano determinati da qualcosa che le è esterno; né dobbiamo consentire che qualcosa di esterno abbia influenza su di noi, a parte le ragioni e i dati di cui dobbiamo tener conto. Altrimenti abbandoneremmo la ragione.

Perciò, secondo la mia interpretazione, ciò che Kant dice è che, nel deliberare dal punto di vista pratico, dobbiamo considerare la nostra ragione come dotata di una spontaneità assoluta, così come egli la intende – e che in effetti è proprio questo che normalmente facciamo. L'agire sotto l'idea di libertà è dunque ciò che caratterizza il punto di vista pratico. E vorrei aggiungere che questo punto di vista è proprio il luogo in cui l'idea della spontaneità assoluta descritta più sopra (nel par. 3) si manifesta.

3. Per riassumere: agire sotto questa idea significa deliberare in buona fede. Non si tratta solo di deliberare in modo ragionevole e razionale così come le norme della ragione pratica stabiliscono, ma di farlo nella ferma convinzione che i poteri della nostra ragione, sia teoretica sia pratica, sono pienamente autodeterminanti, e che sono essi a indicare la strada verso ciò che dovremmo fare ed effettivamente faremo non appena la deliberazione ce lo dirà o confermerà. Siamo persuasi che a determinare la nostra condotta può essere e sarà di fatto solo il ragionamento in cui siamo ora impegnati e le conclusioni cui giungeremo, quali che siano.

Prestate attenzione all'osservazione di Kant secondo la quale “ogni essere che non possa agire altro che sotto l'idea della libertà è perciò stesso realmente libero dal punto di vista pratico”. Troviamo un'affermazione simile anche nella seconda *Critica*: “[L]a legge

morale, che non abbisogna essa stessa di alcun motivo che la giustifichi, dimostra, non semplicemente la possibilità [della libertà], ma la [sua] realtà, negli esseri che riconoscono questa legge come obbligatoria per essi” (*KP V*, p. 47 [tr. it. p. 103]).

Quindi, poche righe più avanti (*KP V*, p. 48 [tr. it. p. 103]), Kant chiarisce, come del resto già fa nella prima affermazione, che quanto sostenuto vale esclusivamente da un punto di vista pratico. Esamineremo il significato di questa clausola più avanti, in *Kant X*. Ma una cosa che sappiamo è che, dal punto di vista pratico, le leggi della libertà della ragione pura sono per noi tanto valide quanto sarebbero se la nostra volontà fosse dichiarata libera per ragioni riconosciute anche dalla ragione teoretica. La ragione teoretica non può fornire argomenti in grado di rafforzare ai nostri occhi la validità di quelle leggi; e neppure può privarci di esse. Sostenere quest'ultima affermazione spetta alla filosofia come difesa.

4. Riguardo alla libertà pratica, è un fatto empirico che ciascuno di noi sia in grado – e di fatto lo faccia spesso – di deliberare e agire sulla base dei principi pratici puri, e perciò di agire sotto l'idea di libertà; e le conclusioni cui giungiamo determinano effettivamente ciò che facciamo. È l'esperienza quotidiana a dimostrare che la ragione pratica è, nelle parole di Kant, una delle cause operative riscontrabili in natura (*KR*, pp. B374, B829-831 [tr. it. pp. 609-611]).

Di contro, la nostra supposizione della libertà trascendentale è la ferma convinzione che le nostre decisioni, in quanto cause operative, non sono in realtà “a loro volta natura” (*KR* p. B831 [tr. it. p. 611]). Interpreto questa ferma convinzione nel modo seguente: crediamo nella libertà trascendentale se crediamo che le nostre decisioni derivino dalla spontaneità assoluta della ragione pratica pura, che a determinarle non siano cause naturali remote e sconosciute esterne alla ragione. Un altro aspetto di questa supposizione è la ferma convinzione che, in quanto formate dalla ragione pratica pura, le nostre decisioni daranno avvio a una nuova serie di fenomeni, a un nuovo inizio nell'ordine della natura.

Come quelli di Dio e di immortalità, questa supposizione è un postulato della fede ragionevole, per quanto distinto da essi. Questi



postulati sono necessari a garantire la possibilità effettiva dell'oggetto della legge morale, il sommo bene; sono affermati nell'interesse della legge morale. Il postulato della libertà svolge un ruolo più di fondo: è la presupposizione dell'indipendenza della nostra ragione dall'ordine della natura, e perciò della spontaneità della ragione pura (*KP V*, p. 132 [tr. it. p. 291]). Come tale, esso è la base del nostro essere considerati responsabili, e tenuti a rendere conto dei nostri atti.<sup>6</sup>

Dunque, le tre idee di libertà sono legate tra loro nel modo seguente. L'idea di base è quella di agire sotto l'idea di libertà. Essa individua la famiglia degli atteggiamenti di base che, secondo Kant, dobbiamo assumere nei confronti di noi stessi e dei poteri della nostra ragione nel momento in cui, come persone ragionevoli e razionali, ci impegniamo in una deliberazione. Le idee di libertà pratica e libertà trascendentale entrano insieme in questa idea di base in quanto idee ulteriori a suo sostegno. Per esempio, grazie alla credenza nella libertà pratica, siamo certi che le nostre deliberazioni non saranno senza scopo e stabiliranno cosa faremo. Dal canto suo, la supposizione della libertà trascendentale, che Kant definisce un pensiero trascendente (*KP V*, p. 135 [tr. it. p. 295]), sostiene l'atteggiamento che assumiamo nei confronti di noi stessi nel considerare la nostra ragione come dotata di spontaneità assoluta. L'agire sotto l'idea di libertà è il contesto delle due idee di libertà rimanenti.

5. Ora, è possibile che qualcuno obietti alla prospettiva di Kant che potremmo professare una credenza nella determinazione esterna della nostra ragione quanto meno in modo astratto: potremmo sostenere, cioè, che tutti i nostri pensieri sono determinati in qualche modo dai principi della neurobiologia o della chimica quantistica, o che le nostre deliberazioni sono dettate dal programma di un computer centrale. E tuttavia, finché ci limitiamo ad affermare questa credenza ma non agiamo sulla sua base in modi capaci di alterare il nostro ragionamento pratico, essa non produce effetti concreti. È possibile che modifichi il nostro atteggiamento nei confronti del mondo in generale; non vedendo nelle persone che semplici conglomerati di composti chimici o

docili configurazioni di componenti informatiche in carne e ossa, potremmo esprimere un certo pessimismo. Ma come sostiene Leibniz a proposito della fede nella prescienza di Dio, nulla di tutto questo modificherà il modo in cui dobbiamo ragionare o ciò che facciamo nella vita quotidiana affrontando questioni pratiche.<sup>7</sup>

Kant non discute questa obiezione. Ma come vedremo più avanti (in *Kant X*) analizzando la fede ragionevole, egli potrebbe tuttavia sostenere che persino questo tipo astratto e innocuo (dal punto di vista pratico) di visione del mondo può indebolire, a lungo andare, la nostra devozione per la legge morale. Kant considera la supposizione della libertà trascendentale come una condizione essenziale della nostra devozione alla legge morale: ci aiuta a mantenerci devoti a questa legge nel corso di tutta la vita. Essa si basa sulla nostra disposizione morale e al tempo stesso è necessaria a sorreggerla. Uno dei ruoli della filosofia come difesa e della fede ragionevole che essa alimenta, è rafforzare questa devozione e la convinzione nella nostra libertà che ne è alla base.

## 7. Conclusione

Ricorderò ora cinque caratteristiche della legge morale che la rivelano come una legge della libertà.

1. È il principio supremo che governa la ragione deliberativa dal punto di vista pratico quando agiamo, in quanto persone ragionevoli e razionali, sotto l'idea di libertà. 2. In relazione alla libertà negativa, dimostra la nostra indipendenza dall'ordine della natura, cosa che la ragione pratica empirica non può fare. 3. In relazione alla libertà positiva, esibisce la capacità della ragione pratica pura di essere assolutamente spontanea, e perciò la sua capacità di darsi dei fini e di offrire il suo orientamento al mondo. Per essere pienamente libera, la ragione pura deve fare qualcosa di più che semplicemente limitare i mezzi per il perseguimento dei fini dei desideri naturali, così come richiedono i doveri di giustizia. Può anche darsi dei fini: i fini obbligatori dei doveri di virtù. 4. È il principio della ragione costruttrice e libera che plasma per se

stessa, con perfetta spontaneità e secondo le proprie idee, il suo oggetto a priori – l'ideale di un possibile regno dei fini.<sup>5</sup> Essendo il principio della ragione pratica pura, essa ha il primato nella costituzione complessiva della ragione (analizzeremo il primato del pratico, un aspetto del punto di vista pratico, in *Kant X*), e, detenendo questo primato, riflette la spontaneità assoluta con la quale la ragione pura determina, nell'esercizio dei suoi poteri, la propria costituzione. Questa esposizione non più che sommaria ha il solo scopo di ricordarci ciò di cui abbiamo parlato. Non sono cose nuove. Nel corso di questa lezione, ho esaminato tutte le caratteristiche ora presentate nei punti 1-5. Nel considerarle, dobbiamo riconoscere in ciascuna di esse un aspetto di un'unica idea, l'idea della spontaneità assoluta della ragione pura. Esse danno un senso a questa idea nel loro insieme. Nella prossima lezione, torneremo alla quarta condizione dell'esistenza della ragione pratica pura. E infine, affronteremo il nostro ultimo tema, l'unità della ragione.

<sup>1</sup> Per quanto compaiano importanti affermazioni anche in altri luoghi, le analisi della libertà più ampie le si trova nella prima *Critica*, in connessione con la terza antinomia (pp. B560-586 [tr. it. pp. 428-445 ?]) e, più avanti, nel Canone (pp. B828-832 [tr. it. pp. 607-611]); nella Delucidazione della seconda *Critica* (*KP V*, pp. 93-103 [tr. it. pp. 205-229]); nella Sezione III della *Fondazione*; in *Metafisica dei costumi*, Introduzione (*MdS VI*, pp. 213-214, 221, 225-227 [tr. it. pp. 13-15, 23, 28-30]); e in *La religione*, Capitolo I. Merita attenzione anche il paragrafo 53 dei *Prolegomeni*. Nel complesso, concentrerò l'attenzione soprattutto sul capoverso 4 della Sezione III della *Fondazione* (pp. 447-448 [tr. it. pp. 129-131]) (dove Kant espone l'idea cruciale di agire sotto l'idea di libertà), sulla Delucidazione, e sul Capitolo I della *Religione*.

<sup>2</sup> La questione è che i concetti di questi principi e queste leggi, e i poteri attivi che essi governano, sono già inclusi nel concetto

individuale completo che definisce l'individuo possibile relativo per come questo risiede nell'intelletto divino. La creazione si limita a rendere questi principi e poteri effettivi. Scrive infatti Leibniz: "Se questo mondo fosse solo possibile, il concetto individuale di un corpo in questo mondo, contenente certi movimenti come possibilità, conterrebbe anche le nostre leggi del moto [...] ma [...] come semplici possibilità. Ogni individuo possibile di qualsiasi mondo contiene nel concetto di se stesso le leggi del suo mondo" (*Leibniz-Arnould Correspondence*, p. 43).

<sup>3</sup> La traduzione inglese è quella curata da Greene e Hudson.

<sup>4</sup> Questo contrasto tra la ragione libera e l'intelletto semplicemente spontaneo è sottolineato da Neiman.

<sup>5</sup> Per un'analisi assai utile e dotta, si veda Henry Allison, *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge University Press, Cambridge 1990. Il saggio di Allen Wood, *Kant's Compatibilism*, in Wood (a cura di), *Self and Nature in Kant's Philosophy*, Cornell University Press, Ithaca N.Y. 1984, pp. 73-101, illustra alcune delle difficoltà più serie – o potremmo anche dire alcuni dei problemi insolubili – in genere associati alla prospettiva di Kant.

<sup>6</sup> Come vedremo in *Kant X*, inteso in questo modo, il postulato della libertà appartiene a entrambe le forme di fede ragionevole, e cioè sia alla fede ragionevole associata al regno dei fini in quanto oggetto secolare della legge morale, sia alla fede ragionevole associata al sommo bene della religione. La fede ragionevole assume perciò due forme: troviamo la prima negli scritti politici, e la seconda in quelli filosofici, e in particolare nelle tre *Critiche*.

<sup>7</sup> Ricordate quanto Leibniz scriveva nel par. 30 del *Discorso* [tr. ing. in Ariew e Garber, p. 61; tr. it. in SFL, p. 135]).

## KANT IX

### La psicologia morale del Capitolo I di *La religione entro i limiti della sola ragione*

#### 1. *Le tre predisposizioni*

1. Giunti a questo punto, possiamo tornare alla quarta e ultima condizione che è necessario sia soddisfatta perché la ragione pratica pura esista. Come ricorderete, questa condizione richiede che la nostra consapevolezza della legge morale sia radicata nella nostra persona così profondamente da consentire a questa stessa legge di rappresentare per noi un motivo sufficiente per decidere le nostre azioni, quali che siano i desideri naturali che proviamo.

Procederò nel modo seguente. Il mio punto di partenza sarà un'analisi della psicologia morale che Kant ha presentato nel Capitolo I della *Religione*. È la psicologia morale che definisco agostiniana: rispetto alla psicologia morale della *Fondazione* e della seconda *Critica*, è esposta in modo più chiaro e non tradisce alcun tratto manicheo (sul manicheismo della prima psicologia, mi soffermerò nel paragrafo 4). Concentro l'attenzione sulla *Religione* perché la prospettiva agostiniana sviluppata qui mostra di riuscire a soddisfare le richieste della dottrina del fatto della ragione, cosa che invece gli aspetti manichei della psicologia morale della *Fondazione* e della seconda *Critica* non fanno. Esaminate tali questioni, nel paragrafo 5, cercherò di spiegare perché Kant ritenga che la legge morale possa rappresentare da sola un motivo sufficiente per agire.

2. La mia trattazione dei punti principali della psicologia morale della *Religione* non copre che una piccola parte di quest'opera straordinaria. Devo essere conciso; le mie osservazioni

sono ritagliate sugli scopi circoscritti che perseguiamo, e anche così sono tutt'altro che adeguate. Inizio direttamente dalla descrizione di Kant delle tre predisposizioni originarie al bene (par. 1 del Capitolo I) che, insieme alla nostra libera capacità di scelta, costituiscono la natura umana. Si tratta delle predisposizioni seguenti (*Rel VI*, I, pp. 26 sgg. [tr. ing. pp. 21 sgg.; tr. it. pp. 24 sgg.]).<sup>1</sup>

a) La predisposizione all'animalità che è in noi, una predisposizione che abbiamo in quanto esseri viventi. La si può definire, scrive Kant, come amore di sé fisico e "semplicemente meccanico", una definizione con la quale egli intende dire che essa non richiede l'esercizio della ragione, ed è guidata in genere da istinti, e tendenze e abitudini acquisite. Sotto questa predisposizione, ricadono gli istinti all'autoconservazione, alla propagazione della specie e alla cura dei bambini, e l'istinto alla comunione con altri esseri umani – l'impulso sociale.

b) La predisposizione all'umanità che è in noi, una predisposizione che abbiamo essendo non solo esseri viventi ma anche esseri razionali. (Osservate che qui Kant non utilizza il termine "umanità" per indicare i poteri della personalità umana che in noi prendono vita, come invece fa altrove [*Kant III*, par. 4].) Questa predisposizione ricade sotto il titolo generale dell'amore di sé, ma è un amore di sé che pur essendo sempre fisico al tempo stesso confronta e giudica la nostra felicità in relazione alla felicità degli altri.

Da questo amore di sé deriva il nostro desiderio di essere considerati di valore (*Wert*) nell'opinione degli altri, e da questo trae origine a sua volta il desiderio di eguaglianza, il quale si esprime nel nostro non volere che qualcuno acquisti una qualche superiorità su di noi e nella nostra ansia che possa farlo. Questo processo si sviluppa fino a dare origine, alla fine, alla competizione per lo status e la posizione sociale, all'ipocrisia e alla rivalità, e ad altri vizi della cultura, come la gelosia e l'invidia, l'ingratitude e la gioia per i mali altrui. Kant ritiene che questi vizi vengano innestati su questa predisposizione dallo sviluppo storico della cultura. Credo che egli intenda, con questo, che, dato l'ambiente sociale

prodotto dall'amore di sé che confronta e giudica, questi vizi non possano che esserne l'inevitabile esito. È una tesi in cui possiamo riconoscere l'influenza del Rousseau del secondo *Discorso* e dell'*Emilio*.

c) La predisposizione alla personalità che è in noi, una predisposizione che abbiamo essendo non solo esseri razionali ma anche esseri imputabili, o responsabili. Di questa predisposizione, è possibile distinguere due aspetti. La compongono, infatti,

in primo luogo, la capacità di comprendere e applicare in modo intelligente la legge morale (attraverso la procedura dell'imperativo categorico) in quanto idea della ragione pratica pura;

e in secondo luogo, la capacità di rispettare questa legge in quanto in se stessa un motivo sufficiente per la nostra libera capacità di scelta.

Kant chiama questo secondo aspetto "sentimento morale", e ha cura di ribadire che questo sentimento (sensibilità) morale è essenziale. (Su tale questione, si veda anche *Metafisica dei costumi*, Introduzione alla dottrina della virtù, parr. XII-XVI [*MdS* VI, pp. 398-411; tr. it. pp. 250-262]). La capacità di provare questo sentimento morale non determina di per sé la nostra capacità di scelta; piuttosto, senza di esso, non c'è alcuna possibilità che questa capacità consideri la legge morale come supremamente regolativa e un motivo sufficiente in se stessa. Se non lo provassimo, la legge morale non rappresenterebbe per noi che un oggetto intellettuale, qualcosa di simile a un'equazione matematica, e potrebbe suscitare il nostro interesse solo attraverso le altre due predisposizioni. Kant dice, a proposito del sentimento morale, che è assolutamente impossibile che su di esso sia innestato qualcosa di cattivo, un'affermazione con cui ritengo voglia dire questo: che i vizi possono derivare unicamente dalle distorsioni delle altre due predisposizioni, e che il sentimento morale è in se stesso incorruttibile e presente in ciascuno di noi, almeno fintantoché l'umanità che è in noi (nel senso consueto in cui Kant utilizza questo termine) non è morta (*MdS* VI, p. 400 [tr. it. p. 252]).

3. Per tradurre l'aggettivo *vernünftig* che Kant utilizza nella

descrizione della seconda predisposizione, ho fatto ricorso al termine “razionale” anziché “ragionevole”. Questa mia scelta trova sostegno nell’importante nota che compare a p. 26 della *Religione* [tr. ing. p. 21; tr. it. p. 28].<sup>2</sup> Essa dice, infatti, che la predisposizione all’umanità (nell’accezione in cui Kant utilizza qui questo termine) include solo il razionale e non il ragionevole. Gli stimoli che ricadono sotto di essa trovano origine negli oggetti del desiderio, ed escludono il sentimento morale. Kant intende dire, penso, che l’idea della legge morale mai si presenterebbe alla mente di questi individui; se fosse sottoposta alla loro attenzione, essi la considererebbero con indifferenza o come qualcosa di curioso. Non c’è un passaggio logico dal razionale al ragionevole – lo abbiamo visto analizzando il fatto della ragione. È vero che siamo suscettibili a essere mossi dalla ragione pratica pura, ma questa disposizione è costituita dal sentimento morale, e in quanto tale è sui generis.

Questa interpretazione trova conferma anche nella presentazione delle tre predisposizioni che compare più avanti e in cui Kant scrive che “la prima non ha la ragione per base; la seconda è senza dubbio radicata sulla ragione pratica, ma su una ragione messa al servizio di altri stimoli; mentre la terza solo ha per radice la ragione pratica per se stessa” (*Rel* VI, I, p. 28 [tr. ing. p. 23; tr. it. p. 27]). E, in una chiara esposizione della psicologia morale agostiniana, Kant prosegue sottolineando che non solo queste disposizioni sono tutte buone in quanto non si oppongono alla legge morale, ma che sono anche predisposizioni al bene. Poiché inoltre riguardano la stessa possibilità della natura umana, sono anche originarie; sbarazzarci di esse ci è impossibile, né in quanto esseri umani potremmo esistere senza averle.

## 2. La libera capacità di scelta

1. Consentitemi ora di passare alla libera capacità di scelta (*freie Willkür*) e alla sua relazione con le tre predisposizioni. Nella definizione di Kant, è la facoltà di agire sulla base della legge morale; possiamo possederla anche quando non riusciamo a



esercitarla. La libertà negativa consiste nell'indipendenza della nostra volontà da qualsiasi motivo determinante che sia sensibile, nel suo non essere necessitata ad agire da nessun motivo di questo tipo (*MdS* VI, p. 226 [tr. it. p. 29]), e (come già abbiamo visto) essa implica che ci è possibile eleggere il motivo determinante sulla cui base agire senza essere necessitati. La libertà in senso positivo consiste, dice Kant, nella "facoltà [*Vermögen*] della ragione pura di essere per se stessa pratica" (*MdS* VI, pp. 213 sg. [tr. it. p. 14]). Perciò, siamo liberi sul piano pratico e considerati a ragion veduta moralmente responsabili delle nostre azioni ogniqualvolta abbiamo la facoltà di seguire la legge morale, lo facciamo o meno. Ed è opinione di Kant che, fatta eccezione per la prima infanzia, la follia o la tristezza più cupa (anch'essa una sorta di pazzia), ciascuno di noi possieda la facoltà di agire in modo autonomo in ogni momento.<sup>3</sup>

Ora, una caratteristica essenziale della psicologia morale agostiniana della *Religione* è che, in base a essa, le mancanze morali di ogni tipo, da quelle meno gravi, rappresentate dalla fragilità e dall'impurità (*Rel* VI, I, par. 2), agli estremi peggiori di cui siamo capaci, costituiti dalla malvagità e dalla perversità, devono tutte derivare non dai desideri della nostra natura fisica e sociale, ma esclusivamente dal nostro esercizio della libera capacità di scelta. E di questo esercizio siamo considerati pienamente imputabili. Kant difende il modo di concepire l'origine del male morale proposto da Sant'Agostino nel *De civitate Dei* (Libro XIV, capp. III, XI-XIV). Scrive: "[L]a libertà della volontà ha il carattere del tutto particolare di non poter essere determinata a un atto per mezzo di uno stimolo *se non in quanto l'uomo abbia assunto questo stimolo nella sua massima* (se cioè egli l'abbia preso per sua regola generale, secondo la quale egli vuol comportarsi). Solo così uno stimolo, qualunque esso sia, può sussistere unitamente alla spontaneità assoluta della volontà (ossia, alla libertà). Ma la legge morale è, a giudizio della ragione, per se stessa uno stimolo e chi la prende per sua massima è moralmente buono" (*Rel* VI, I, pp. 23 sg. [tr. ing. pp. 19 sg.; tr. it. pp. 22-23]).

Vale a dire: quale che sia l'influenza che esercitano su di noi, le

nostre tre predisposizioni non sono in grado di determinare la nostra volontà a meno che la nostra libera capacità di scelta non le incorpori nelle nostre massime. È il principio di Kant della volontà elettiva,<sup>4</sup> un principio che occupa un posto fondamentale nella sua psicologia morale. Esso dice questo: che se è vero che non abbiamo altra possibilità se non quella di prendere ciascuna di queste tre predisposizioni come data (ci è impossibile modificarla o sradicarla), possiamo e dobbiamo ordinarle: ossia, dobbiamo decidere attraverso la nostra capacità di scelta l'ordine di priorità e il peso che queste predisposizioni devono avere all'interno dei principi supremamente regolativi che manifestiamo nelle nostre deliberazioni e nella nostra condotta. Se la volontà che abbiamo sia buona o cattiva dipende da questo ordinamento.

2. Ora, alla nostra libera capacità di scelta sono accessibili solo determinate alternative. A limitare il suo margine di azione nella scelta del nostro carattere fondamentale sono infatti il numero delle predisposizioni e i modi in cui è possibile ordinarle. Se la natura umana fosse caratterizzata da una sola predisposizione, non ci sarebbe alcuna scelta da compiere; e se non avessimo nessuna predisposizione, la nostra natura sarebbe vuota e la capacità di scelta non avrebbe alcunché su cui intervenire (*Rel VI*, I, p. 35 [tr. ing. p. 30; tr. it. p. 36]).<sup>5</sup> Ma la nostra capacità di scelta sottostà anche a un limite particolare, e a rappresentarlo è l'impossibilità per noi di ripudiare la predisposizione alla personalità. E poiché appunto ci è impossibile ripudiare questa predisposizione, non possiamo neppure scioglierci dalla legge morale, come si dice abbia fatto Satana (*Rel VI*, I, p. 36 [tr. ing. p. 31; tr. it. p. 37]). Scrive Kant: "Essa [la legge morale] [ci] si impone irresistibilmente in virtù della nostra predisposizione morale [...]; e se nessun altro stimolo [ci] spingesse in senso contrario, [noi] l'assumere[mmo] [la legge morale] nella [nostra] massima suprema, come principio sufficiente di determinazione della [nostra] volontà [della nostra libera capacità di scelta]". È un'osservazione importante. Kant dice qui che, se tutte le predisposizioni dovessero schierarsi sul medesimo fronte, allora noi adotteremmo sempre la predisposizione alla personalità a nostra predisposizione suprema e dotata di una

priorità incondizionata. A determinare questo risultato è la nostra natura in quanto persone.

Qualcuno potrebbe osservare che, poiché in realtà le nostre predisposizioni sono tra loro in conflitto, come ben sappiamo, questa caratteristica della nostra natura è poco importante. E tuttavia, essa porta alla luce l'unicità della predisposizione alla personalità: essa è la *sol*a predisposizione adatta a svolgere un ruolo supremamente regolativo. Inoltre, poiché ci è impossibile ripudiare la legge morale, non ci è dato neppure di poter scegliere di essere diavoli e di agire contro la legge morale per il gusto di farlo (*Rel* VI, I, p. 35 [tr. ing. p. 30; tr. it. p. 36]). Non possiamo capovolgere, per così dire, la predisposizione alla personalità adottando il male come nostro bene. Il limite della perversità umana consiste nell'alterare l'ordine morale delle predisposizioni; quando lo facciamo, attribuiamo un peso improprio, nelle nostre deliberazioni, a ragioni fondate sulle predisposizioni all'umanità e all'animalità. Dimentichiamo la legge morale e ignoriamo la voce della coscienza. E tuttavia, la coscienza non può mai essere ridotta al silenzio finché i poteri della personalità morale che sono in noi restano vivi. Questi poteri rappresentano per noi il fondamento stabile di un principio di identificazione: ci è impossibile rinunciare a identificarci nella predisposizione alla personalità e nella sua legge morale.

3. Della psicologia morale della *Religione* ci resta ancora da considerare un aspetto essenziale. Mi riferisco all'opinione di Kant secondo la quale le caratteristiche di base delle predisposizioni originarie stabilirebbero un ordine di priorità morale (*sittliche Ordnung*). Questo ordine colloca la predisposizione alla personalità incondizionatamente al primo posto, mentre assegna alle altre una posizione incondizionatamente subordinata. Come abbiamo visto più sopra, la nostra libera capacità di scelta può non seguire questo ordine morale, ma la sua libertà, per come Kant la definisce, consiste nella sua facoltà di farlo.

Consentitemi perciò di passare in rassegna le caratteristiche delle predisposizioni che, secondo Kant, specificherebbero l'ordinamento che è appropriato a persone dotate della capacità di libera scelta. Su due di esse ci siamo già soffermati.

La prima è una caratteristica della predisposizione alla personalità: essa è incondizionatamente buona e incorruttibile, una definizione con cui Kant vuole sottolineare, penso, due cose: che nessun vizio può essere innestato su di essa (come invece è possibile fare nel caso delle predisposizioni all'animalità e all'umanità), e che la nostra libera capacità di scelta non può capovolgerla.

Ma poiché include la legge morale come un suo aspetto, la predisposizione alla personalità è, in secondo luogo, la sola predisposizione che sia adatta a essere collocata incondizionatamente al primo posto. Essa contiene il solo principio pratico che possa essere supremamente regolativo.

Osservate che il confronto è in ciascun caso tra la predisposizione alla personalità e le altre due predisposizioni. Kant non dice, per esempio, che è adatta a essere supremamente regolativa solo la legge morale, in un confronto con qualche altro principio morale (diciamo, con un principio di perfezione). Un'affermazione del genere entrerebbe in conflitto con quanto abbiamo sostenuto in precedenza (in *Kant VII*, par. 4.3), e cioè che è un errore proclamare che solamente la legge morale può specificare un ordine pubblico unificato e condiviso.

4. Ma la predisposizione alla personalità ha anche una terza caratteristica importante. La troviamo citata in un passo in cui Kant respinge alcuni tipi di spiegazione della malvagità e perversità umana. Scrive:

Il fondamento di questo male nemmeno può [...] essere posto in una *corruzione* della ragione moralmente legislatrice [la predisposizione alla moralità], proprio come se la ragione potesse distruggere in sé l'autorità della legge stessa e rinnegare l'obbligazione che ne deriva: cosa assolutamente impossibile. Considerarsi come un essere libero nei propri atti e tuttavia sciolto dalla legge corrispondente a un tale essere (dalla legge morale), sarebbe come pensare una causa efficiente senza nessuna legge [...] [e] ciò [...] è contraddittorio (*Rel VI*, I, p. 35 [tr. ing. p. 30; tr. it. p. 36]). La prima frase di questo passo rimanda alle due caratteristiche su cui ci siamo appena soffermati. Per comprendere la seconda,

dovete richiamare alla mente due tesi di Kant:

a) in primo luogo, che nell'impegnarci in un ragionamento pratico puro e nell'agire sulla sua base, dobbiamo sempre agire sotto l'idea di libertà e concepire noi stessi come liberi, sebbene naturalmente solo da un punto di vista pratico (*Gr* III, 4 [pp. 447-448; tr. it. pp. 129-131]; *KP* V, p. 47 [tr. it. p. 101]); nel fare questo, non ci consideriamo sciolti dai principi della ragione appropriati a noi in quanto liberi;

b) e in secondo luogo, che la legge morale è la sola legge che ci riveli la nostra indipendenza non solo dall'ordine della natura ma anche da ogni ordine di valori precedente e dato.

Grazie alla nostra capacità di incorporarla nelle nostre massime e di agire sulla base di essa, la legge morale è perciò il solo principio che ci riveli pienamente la nostra libertà e autonomia. Kant sostiene, possiamo dire, che l'ordinamento delle nostre predisposizioni che assegna incondizionatamente alla predisposizione alla personalità la prima posizione è il solo che sia appropriato a noi in quanto persone dotate di una libera capacità di scelta. È il principio che esprime pienamente la nostra natura in quanto autonoma.

5. La quarta e ultima caratteristica della nostra psicologia morale che è importante per l'ordinamento delle predisposizioni è la seguente: questa psicologia ci assicura una base di identificazione permanente con la concezione ideale della persona che è fondata su quell'ordinamento. Kant ritiene che la psicologia morale da lui descritta ci appartenga in quanto ragionevoli e razionali; essa caratterizza la nostra natura, e non possiamo cambiarla. E di conseguenza ci è anche impossibile reprimere del tutto l'interesse pratico puro a essere il tipo di persona che è adeguato a quella concezione – e cioè la concezione della nostra persona che è espressa dall'ordinamento delle predisposizioni appropriato.

A rivelare la nostra identificazione con quell'ideale sono i sentimenti morali che proviamo quando siamo colpevoli; Kant non li identifica primariamente nei sentimenti di obbligo e colpa, bensì in quelli della vergogna (morale) e dell'autorimprovero. Quella di Kant non è una dottrina di una qualche autorità legittima che

stabilisca i principi cui noi dobbiamo obbedire, ma una dottrina della mutualità e del rispetto di sé all'interno di una comunità morale di persone eguali ordinata dai principi pubblici della ragione pratica.

Infine, è bene sottolineare di nuovo che l'ordine morale delle nostre predisposizioni non riflette un ordine di valori antecedente che ci sia noto per intuizione razionale, un ordine che sia dato indipendentemente dalla nostra concezione di noi stessi in quanto persone dotate dei poteri della ragione pratica pura, del sentimento morale, e della capacità di libera scelta. Piuttosto, questo ordine morale affonda le sue radici nelle predisposizioni della nostra persona, nelle loro caratteristiche peculiari e nella possibilità di combinarle in un ordinamento appropriato. La psicologia morale che Kant ha esposto nel Capitolo I della *Religione* si accorda con la sua concezione morale costruttivistica e risponde alle sue richieste essenziali.

### *3. La rappresentazione razionale dell'origine del male*

1. Come abbiamo visto, la scelta di un ordinamento particolare delle nostre predisposizioni equivale, in effetti, all'adozione di un carattere morale. Ma dobbiamo fare attenzione nell'interpretazione di questa adozione. Kant la definisce talvolta riferendosi al modo in cui ciascuno di noi dovrebbe rappresentarsi l'origine del proprio carattere: dovremmo considerarlo come un nostro prodotto, come qualcosa di appartenente alla nostra libera capacità di scelta (*Rel* VI, I, pp. 39-44 [tr. ing. pp. 34-38; tr. it. pp. 41-46]). Detto in altro modo, ciò che non dobbiamo fare è considerare il nostro carattere fondamentale come determinato nel tempo: e cioè, come un costrutto sociale, il risultato di leggi della psicologia, o ancora un prodotto del caso, e così via. In quanto ragionevoli e razionali, dobbiamo concepire il nostro carattere – l'ordinamento delle nostre predisposizioni – come una nostra faccenda, data la nostra libera capacità di scelta e la spontaneità assoluta della ragione.

Come possiamo intendere questo pensiero sul nostro carattere

(cioè che non dobbiamo considerarlo come determinato da circostanze causali che si producono nel tempo)? È mia opinione che esso faccia parte, semplicemente, delle credenze e degli atteggiamenti nei confronti di noi stessi che dobbiamo avere o adottare quando agiamo sotto l'idea di libertà. Quando infatti deliberiamo sotto questa idea, l'ordine delle nostre predisposizioni si manifesta in quelle che consideriamo come le nostre ragioni, nel peso che assegniamo a ciascuna di esse. A riflettere il nostro carattere fondamentale (quello che Kant chiama carattere intelligibile) è il nostro pensiero morale. Ora, come abbiamo visto, nell'agire sotto l'idea di libertà, dobbiamo considerare la nostra ragione come libera e sotto la guida dei suoi stessi principi. E lo stesso deve valere per quelle che consideriamo come le nostre ragioni e il loro peso relativo.

Il pensiero di Kant è che, se considerassimo il nostro carattere fondamentale come un costrutto sociale o il risultato di leggi psicologiche o di contingenze accidentali, non considereremmo la nostra ragione come libera; e questo non possiamo farlo. Due persone che si concepissero in questo modo e i cui sistemi di ragione fossero in conflitto, potrebbero dirsi l'un l'altra: "Poiché siamo state esposte a circostanze differenti, i nostri caratteri si sono formati in modi diversi, e non c'è altro da dire". È questo pensiero che Kant respinge. È possibile che lo schema delle nostre ragioni sia diverso da quello di altri, e tuttavia è in noi stessi che dobbiamo riconoscere l'autore di quello schema, non in forze di cui non siamo responsabili. È un sottrarsi alle proprie responsabilità dire che siamo fatti in questo o quel modo per effetto della natura, della società o di qualsiasi altro fattore che sia esterno alla nostra ragione e volontà.<sup>6</sup> Scrive Kant:

Ogni azione cattiva, quando se ne cerca l'origine razionale, bisogna che sia considerata come se l'uomo fosse caduto in essa immediatamente da uno stato di innocenza. [...] Egli doveva rifiutarsi di compierla, in qualunque circostanza e condizione si fosse trovato, poiché per nessuna causa al mondo egli può cessare di essere un soggetto che agisce liberamente. [...] [C]on ciò si vuol solamente dire che non è necessario rifugiarsi in questa scappatoia

e stabilire se queste conseguenze [dell'azione libera] siano libere o no, poiché nell'azione che le ha prodotte [...] c'è già un motivo sufficiente di imputazione (*ReI* VI, I, p. 41 [tr. ing. p. 36; tr. it. pp. 42-43]). 2. Kant distingue il nostro carattere intelligibile (fondamentale) dal nostro carattere empirico. A suo avviso, quest'ultimo manifesta nell'esperienza la causalità della ragione, e ciò significa che la scelta del carattere intelligibile da noi compiuta si rivela *in parte*<sup>7</sup> nel peso che attribuiamo ai diversi tipi di ragione e in ciò che facciamo. Che la nostra scelta del carattere fondamentale si manifesti in questo modo è una conseguenza della libertà pratica: del fatto che le decisioni libere della nostra ragione pratica sono cause operative nella natura (*KR* pp. B829-831 [tr. it. pp. 609-611]).

Ora, dal punto di vista della ragione pratica, è impossibile dare una spiegazione fisica del nostro carattere intelligibile (*KP* V, p. 99 [tr. it. 217]); che sia così segue dalla nostra supposizione della libertà trascendentale. Inoltre, possiamo sapere qualcosa del nostro carattere intelligibile unicamente attraverso la nostra riflessione e condotta morale effettiva (*KR* pp. B578 sg. [tr. it. p. 439]). Ma a partire da questa riflessione e condotta, ci è possibile afferrare, seppure nei suoi tratti generali, il carattere empirico sia nostro sia degli altri. E armati di questa conoscenza, possiamo prevedere o stimare, in generale, ciò che gli altri faranno in circostanze particolari. (Kant dice che se potessimo conoscere quel carattere in modo perfetto, cosa che ci è impossibile, potremmo predire le nostre azioni in modo esatto in ogni data situazione.) In quanto prevedibile in questo modo, la nostra condotta è definita da Kant non come libera bensì come necessaria e soggetta alle leggi della natura.

Ma segue da questo che, data la conoscenza delle credenze, degli interessi e delle circostanze delle persone, insieme alla conoscenza del peso che esse attribuiscono a tipi diversi di ragioni (del loro carattere empirico), possiamo dire cosa decideranno e faranno. E tuttavia, dal punto di vista pratico, quando il nostro obiettivo è prendere decisioni comuni o chiedere ad altri un consiglio, guardiamo e prestiamo ascolto a questi caratteri empirici in quanto esprimono il risultato delle deliberazioni della ragione



pura. Queste deliberazioni rappresentano l'esito della spontaneità assoluta della ragione; poiché esprimono il nostro carattere intelligibile, nessuno di noi le considera spiegabili in termini fisici o di altro tipo.

3. Nella *Religione*, Kant dice che l'origine del male dev'essere cercata non nel tempo ma solamente nella rappresentazione razionale (*Rel* VI, I, pp. 39 sg. [tr. ing. pp. 43 sg. [tr. it. p. 41]]). Credo che grosso modo voglia dire questo. Nella misura in cui il nostro carattere fondamentale (intelligibile) trae origine dalla nostra capacità di libera scelta, dobbiamo considerarlo esclusivamente come una nostra responsabilità. Questo atteggiamento nei confronti del nostro carattere è un aspetto del modo in cui concepiamo noi stessi nell'agire sotto l'idea di libertà quando questo modo è integrato, come dev'essere, dalla supposizione della libertà trascendentale. Come sia possibile che il nostro carattere sia cattivo – che violi l'ordine morale delle predisposizioni – resta perciò effettivamente “impenetrabile” (*Rel* VI, I, pp. 43 sg. [tr. ing. pp. 38 sg.; tr. it. pp. 45-46]): poiché la nostra natura è buona, non il male bensì il bene dovrebbe sorgere da essa, per quanto ci persuada del contrario un'esperienza storica assai lunga. Ma che la scelta di quel carattere non abbia alcuna spiegazione causale, fisica o di altro tipo, lo dobbiamo credere, dal punto di vista pratico, per poter affermare la spontaneità assoluta della nostra ragione. Perciò, quando quel punto di vista è quello appropriato, cercare una tale spiegazione contraddice il nostro modo di concepire noi stessi come liberi e responsabili, ed è un invito, in effetti, a sbarazzarci di esso.

Perciò, nella misura del possibile, desidero interpretare le affermazioni di Kant sulla ragione in quanto non soggetta alla forma del tempo (*KR* pp. B579 sg. [tr. it. pp. 440-441]), o non soggetta alle condizioni del tempo (*KP* V, pp. 97-100 [tr. it. pp. 213-219]), o ancora non alla ricerca dell'origine prima del carattere nel tempo (*Rel* VI, I, pp. 43 sg. [tr. ing. pp. 39 sg.; tr. it. p. 45]), e altre affermazioni di questo tipo, come descrizioni del modo in cui dobbiamo considerare noi stessi quando agiamo sotto l'idea di libertà e al tempo stesso affermiamo la nostra libertà

trascendentale. Credo che egli stia descrivendo le credenze e gli atteggiamenti che dobbiamo coltivare e adottare per agire dal punto di vista pratico. O potremmo anche dire che egli sta caratterizzando la forma di autocoscienza che abbiamo in quanto in possesso della ragione pratica pura.

E tuttavia, devo aggiungere che questa interpretazione non è generalmente accettata: dell'idea del carattere intelligibile come permanente e fuori dal tempo si dà più spesso un'interpretazione metafisica. Credo che questa interpretazione non sia imposta dal testo, e che contrasti sia con le conclusioni della Dialettica della prima *Critica*, sia con il costante ripetere da parte di Kant che quanto affermato a proposito della libertà dev'essere inteso dal punto di vista pratico. (Su questo, si vedano gli importanti paragrafi VII-VIII della Dialettica della seconda *Critica*.) Perciò, non è il testo a consentire di interpretare in termini metafisici l'affermazione di Kant sulla ragione come non soggetta alla forma del tempo e tuttavia in grado di incidere sul corso degli eventi nel mondo. O così comunque penso io. Dal punto di vista della prospettiva di Kant, una simile interpretazione conduce inoltre a difficoltà insuperabili.<sup>8</sup>

4. Per proseguire: in un regno dei fini (in larga misura) realizzato, ogni persona considera se stessa e le altre come libere, come agenti sotto l'idea di libertà; e suppone, inoltre, che il carattere empirico che sia lei che le altre manifestano nel loro pensiero e condotta pubblici, rifletta in misura maggiore o minore il loro carattere intelligibile rispettivo, ossia il carattere di cui ciascuna di esse si assume la responsabilità. Se da parte nostra supponiamo anche che i membri di questo regno dei fini siano trasparenti a se stessi e si esprimano con sincerità, ossia che ciascuno conosca le ragioni sulla cui base agisce e informi gli altri a proposito di esse ogni volta in cui il farlo è appropriato, allora possiamo dire che dal punto di vista pratico essi non hanno alcun motivo per andare al di là delle ragioni che si espongono l'un altro nell'agire sotto l'idea di libertà: ognuno accetta queste ragioni come le vere ragioni del loro fare ciò che fanno. Queste ragioni non sono considerate, per esempio, come semplici razionalizzazioni. Essi

avrebbero motivo di considerarle in questo modo solo se potessero constatare un difetto di trasparenza o sincerità, o qualche altro insuccesso nell'agire sotto l'idea di libertà (esclusi dalle ipotesi di partenza). In un regno dei fini (in larga misura) realizzato, le ragioni pubbliche libere – le ragioni che le persone si presentano liberamente e in buona fede l'un l'altra – sono considerate come le vere ragioni e sono accettate come tali.

Questa concezione di un regno dei fini in cui ciascuno è riconosciuto pubblicamente come agente sotto l'idea di libertà è un aspetto della concezione della persona che specifica i desideri dipendenti da una concezione della dottrina di Kant. Tornerò su questo nel paragrafo 5.

#### 4. *La psicologia morale manichea*

1. Nell'analizzare la psicologia morale che ho definito manichea,<sup>9</sup> non supporrò che Kant abbia mai difeso una tale prospettiva, e neppure che l'abbia formulata in modo chiaro in prima persona. Per psicologia morale manichea intendo la tendenza di Kant ad affermare certe cose e a esporle in una certa forma e con un certo tono che, se ci si sofferma, suggeriscono una psicologia morale specifica. La esamino perché, grazie a essa, è possibile dare evidenza a uno sviluppo del pensiero di Kant, o una sua formulazione più netta, che è il prodotto di un'attenzione rinnovata per la religione. È lo sviluppo che ha trovato espressione nella *Religione*: data la sua formazione pietista e questo studio più approfondito della religione, la psicologia morale di Kant non poteva che trasformarsi da manichea in agostiniana. La forma e il tono della tendenza manichea sono spesso presenti, ma la dottrina esplicita è quella agostiniana.

L'idea di base della psicologia morale manichea attribuisce a ciascuno di noi due io: l'io buono che abbiamo in quanto intelligenze appartenenti al mondo intelligibile, e l'io cattivo che abbiamo in quanto esseri naturali appartenenti al mondo sensibile. Riferendosi a un feroce malfattore, Kant scrive:

Egli crede [...] di essere questa migliore persona se si pone dal punto di vista di membro del mondo intelligibile, cosa a cui lo costringe, suo malgrado, l'idea della libertà, ossia l'indipendenza da cause determinanti del mondo sensibile, e dal quale punto di vista è cosciente di una buona volontà che, per sua ammissione, costituisce per la sua cattiva volontà in quanto membro del mondo sensibile la legge, la cui autorità egli riconosce nel momento stesso in cui la trasgredisce. Il dover essere morale è dunque, in quanto membro di un mondo intelligibile, proprio volere necessario (*Gr* III, 19 [pp. 454-455; tr. it. p. 145]). L'io buono è caratterizzato da un'unica predisposizione, per usare il linguaggio della *Religione*, e cioè la predisposizione ad agire sulla base della legge morale. È per questo che, agli occhi dell'io buono, il “dovere” è un “volere”. La sola ragione per la quale non riusciamo ad agire sulla base di questa legge in quanto principio di autonomia è che siamo oppressi da desideri e inclinazioni naturali, e appunto perciò dev'essere, dice Kant, l'augurio di ogni persona ragionevole potersene liberare del tutto (*Gr* II, 48 [p. 428; tr. it. p. 89]). La nostra ragione disprezza questi desideri e inclinazioni, e, nella coscienza della propria dignità, è in grado a poco a poco di divenire loro padrona (*Gr* II, 9 [pp. 410-411; tr. it. pp. 51-53]). In effetti, in quanto membri del mondo intelligibile, non imputiamo affatto i nostri desideri naturali al nostro io appropriato. Essi non sono che meri incitamenti e impulsi suscitati in noi dai bisogni che sentiamo in quanto esseri finiti collocati nell'ordine della natura (*Gr* III, 26 [pp. 457-458; tr. it. p. 151]).

Anche l'io cattivo o naturale ha una sola predisposizione, almeno fintanto che è pienamente razionale: la predisposizione alla felicità o all'amore di sé razionale. Questa predisposizione corrisponde in qualche modo alle due predisposizioni all'animalità e all'umanità della *Religione*, anche se la loro trattazione è diversa. In quanto mossi dai nostri desideri naturali e dal principio della felicità, dobbiamo necessariamente sperimentare le ingiunzioni della legge morale come frustrazioni, come elementi estranei che rendono impraticabile la strada che ci condurrebbe a ciò che vogliamo. Perciò, l'io cattivo o naturale non prova sentimenti

morali; a essere talvolta confusa con questi è la paura o l'ostilità, o ancora una passione trattenuta rivolta all'io nell'interesse della sicurezza (*KP V*, pp. 72-76). Infine, l'io cattivo è anche un io inconsistente, poiché le soddisfazioni dei desideri naturali sono passeggeri e lasciano dietro di sé un vuoto ancora maggiore di quello che si era immaginato riempissero: le inclinazioni sono cieche e servili anche quando sono benevole, com'è il caso, per esempio, della simpatia (*KP V*, pp. 117 sg. [tr. it. pp. 259-261]).

2. La psicologia morale manichea pone la dottrina morale di Kant di fronte a difficoltà gravi: non solo lo impegna a sostenere una dottrina eretica seria in contrasto con la sostanza del suo pensiero religioso, ma sembra inoltre rendere impossibile qualsiasi trattazione soddisfacente della responsabilità che sia per noi accettabile nel momento in cui, adottato il punto di vista pratico, agiamo sotto l'idea di libertà. Poiché manca dell'idea di libera capacità di scelta, la psicologia manichea non ha la possibilità di fornire una tale trattazione. In quanto membro del mondo intelligibile, infatti, ciascuno di noi deve considerarsi, al pari di ogni altro, come del tutto privo di qualsiasi scelta se non quella di agire sulla base della legge morale (non possediamo altre predisposizioni); ma non abbiamo alcuna scelta neppure in quanto membri del mondo naturale, essendo la nostra unica opzione quella di perseguire la nostra felicità. Se effettivamente ci concepissimo in questo modo nell'adottare il punto di vista pratico, non avremmo alcuna possibilità di considerarci come tutti egualmente responsabili anche se alcuni si comportano, rispetto ad altri, assai meglio. Non avremmo alcuna ragione appropriata per considerare responsabili coloro che si comportano male.

Ovviamente, potremmo dire che, se la nostra predisposizione ad agire sulla base della legge morale in quanto membri del mondo intelligibile è costante e pura, i nostri desideri e le nostre inclinazioni naturali possono invece avere forza e direzione diverse a seconda della nostra situazione nel mondo naturale. E concluderne perciò che a determinare la nostra condotta effettiva è l'equilibrio delle forze generate da questi desideri, e in ultima analisi l'insieme delle circostanze che determinano la loro intensità

e direzione. Si comportano in modo giusto le persone la cui predisposizione ad agire sulla base della legge morale non viene sopraffatta dai desideri naturali, data la loro forza e direzione; chi agisce in modo cattivo è vittima del destino opposto. Giungiamo così al fatalismo morale tipico della prospettiva manichea, che Kant deve certamente voler evitare.

3. La psicologia morale agostiniana pone rimedio a questi difetti attribuendo all'io una libera capacità di scelta e una costituzione sufficientemente complessa perché sia possibile elaborare una trattazione della responsabilità soddisfacente. Qui, il dualismo tra l'io buono e l'io cattivo – tra due io entrambi dotati di una sola predisposizione che per di più è destinata a entrare in conflitto con quella dell'altro – non c'è più: c'è un unico io con tre predisposizioni ciascuna delle quali è una disposizione al bene. Queste predisposizioni sono inoltre classificabili secondo un ordine morale appropriato – l'ordine adatto a persone libere capaci di agire sulla base della ragione pratica pura. L'origine del male non sta perciò in un io cattivo sospinto dai propri desideri naturali, ma solo nella libera capacità di scelta, la quale può modificare l'ordine morale delle disposizioni e determinare le ragioni da considerare appropriate nel decidere cosa fare.

Se mi chiedete come queste psicologie morali debbano essere intese, credo che la risposta sia questa: dovremmo considerarle come modi di concepire la nostra natura morale dal punto di vista pratico, e perciò come modi di concepire noi stessi nel momento in cui agiamo sotto l'idea di libertà. Esse non sono trattazioni empiriche della psicologia umana, né sono soggette ai criteri di verità empirica consueti. Piuttosto, appartengono a modi diversi di caratterizzare l'autocoscienza riflessiva della ragione pratica pura; e in quanto tali, incorporano concezioni ideali della persona differenti.

Perciò, come abbiamo già sostenuto, nell'agire sotto l'idea di libertà secondo la prospettiva agostiniana, non possiamo considerare il nostro carattere fondamentale (l'ordinamento che determina il peso delle ragioni) come un costrutto sociale o l'esito di leggi meramente psicologiche o del caso. È possibile che lo

schema delle nostre ragioni sia diverso da quello degli altri, ma è in noi stessi che dobbiamo riconoscere gli autori di questi schemi, non in forze di cui non siamo responsabili. Altrimenti abbandoneremmo la ragione libera. Qui, è chiaramente un certo ideale di persona a essere in gioco, non una teoria psicologica.

Ma ciò non significa che la ragionevolezza di questo ideale non sia soggetta a criteri o che sia illegittimo sottoporla a verifica. Nulla esclude, infatti, che esso risulti incompatibile con i nostri giudizi ponderati alla luce di una riflessione adeguata, e che perciò debba essere respinto. Dato il modo in cui siamo realmente, può rivelarsi insensato o irrimediabilmente impraticabile. E tuttavia, se sia così o meno lo si deve decidere non sulla base di un argomento antecedente, ma verificando se ciascuno di noi possa, alla luce di una riflessione adeguata, accettare effettivamente questo ideale di persona e affermare di poter vivere sulla sua base. Kant ritiene che lo possiamo. A suo avviso, infatti, l'ideale della ragione pura si manifesta nei fatti.

## *5. Le radici della motivazione morale nella nostra persona*

1. Possiamo tornare, a questo punto, alla sola condizione dell'esistenza della ragione pratica pura che ci resta ancora da esaminare. Così, finalmente, siamo quasi alla meta. Credo che l'idea di Kant sia questa: è solo se ordiniamo le nostre predisposizioni secondo l'ordine morale appropriato che agiamo sulla base dell'unico principio a noi adatto, considerata la nostra posizione speciale all'interno del mondo. La concezione morale di fondo proposta da Kant è quella di un'aristocrazia che includa ciascuno in quanto persona libera ed eguale. Non è un'aristocrazia della natura o della classe sociale, né un'aristocrazia dell'intelligenza, della bellezza o dei risultati eccezionali. Ma non si tratta neppure, come invece incautamente potremmo pensare, di un'aristocrazia del carattere o del valore morale.

È piuttosto un'aristocrazia di tutti. Essa comprende ciascuno di noi in quanto persona ragionevole e razionale: sono i poteri della

ragione a definire la nostra condizione; essi appartengono a ciascuno indipendentemente dalla sua posizione sociale, e non sono il privilegio di alcuno. In effetti, ciò che questi poteri fanno è individuarci come una specie naturale – la specie dell'umanità –, come intelligenze capaci di sensibilità morale, dotate di un corpo e come tali collocate nell'ordine della natura, ma non appartenenti esclusivamente a esso.

Al termine del Canone, Kant risponde all'obiezione secondo la quale, tenuto conto del lungo lavoro rappresentato dalla critica della ragione, stabilire i due articoli della fede pratica (la fede in Dio e nell'immortalità) non sarebbe gran cosa. Il senso comune avrebbe senza dubbio potuto raggiungere questo stesso risultato senza l'aiuto della filosofia (*KR* p. B879 [tr. it. pp. 628-629]). Ecco come Kant risponde:

Ma pretendete voi, dunque, che una conoscenza che riguarda tutti gli uomini debba trascendere il senso comune, ed esservi svelata soltanto dai filosofi? Appunto quello che voi biasimate è la migliore conferma della verità delle affermazioni precedenti, poiché esso scopre ciò che a principio non si poteva prevedere, cioè che la natura, in ciò che sta a cuore agli uomini senza differenza, non può essere incolpata di aver distribuito con parzialità i suoi doni, e che la più alta filosofia, rispetto ai fini essenziali della natura umana, non può portare più in là che non faccia la guida che essa ha dato al senso comune. 2. Ora, sostenere che all'interno del mondo occupiamo una posizione speciale non significa dire che abitiamo un regno differente, concepito come ontologicamente indipendente dall'ordine della natura. Significa piuttosto che siamo capaci di riflessione, sensibilità e condotta che sono fondate sui poteri della ragione teoretica e pratica e da essi governate. Significa anche che possiamo vivere in un mondo morale, e che per farlo non dobbiamo fare altro che vivere secondo i principi della ragione pratica pura, e perciò in conformità con l'ordine morale radicato nelle nostre predisposizioni e appropriato alla nostra natura. Ciò che in un regno dei fini le persone esibiscono a se stesse e alle altre è la loro straordinaria condizione di persone libere collocate, per così dire, al di sopra dell'ordine della natura, ossia di persone in grado di agire



indipendentemente da questo ordine nel perseguimento dei propri ideali personali e sociali così come la legge morale della loro ragione autorizza e richiede.

D'altra parte, la legge sulla cui base agiamo non comporta il rifiuto del mondo naturale. Al contrario, quando a seguirla è ciascun individuo, questa legge dà al mondo della natura la forma di un mondo intelligibile (*KP* V, pp. 43 sg. [tr. it. p. 93]), un mondo capace di concedere ai nostri desideri naturali e alle nostre affezioni (ai fini leciti) un ampio margine d'azione, in modo che il regno dei fini sia, una volta realizzato, non soltanto un mondo morale ma anche, in condizioni ragionevolmente favorevoli, un mondo felice (*KR* p. B373).

La convinzione di fondo di Kant è che, non appena comprendiamo pienamente questa concezione morale soffermandoci su di essa nella nostra riflessione, non appena concepiamo noi stessi come membri di un possibile regno dei fini e coltiviamo questa concezione della nostra persona, non possiamo che sentirci profondamente mossi a identificarci con quell'ideale e ad agire in conformità con quella concezione. Che sia così è un fatto che riguarda noi e che è radicato nella nostra natura così come *La religione* la descrive, e che la filosofia ci consente di comprendere. I passi in cui Kant descrive gli effetti profondi che ha su di noi una chiara comprensione della legge morale e del suo modo di esibire la nostra indipendenza dalla natura sono i più lirici e sublimi.

Non appena la filosofia dimostra che la comprensione dell'ideale morale ci conduce a identificarci con esso e ad agire sulla sua base, riusciamo a capire che è soddisfatta anche l'ultima condizione dell'esistenza della ragione pratica pura: la legge morale può essere per noi un motivo sufficiente, quali che siano i nostri desideri naturali. È il senso dei due esempi proposti da Kant nella seconda *Critica*: il primo dimostra che i nostri desideri naturali non possono vincere sull'amore per la vita, il secondo che può farlo, invece, il desiderio dipendente da una concezione di agire sulla base della legge morale (*KP* V, p. 30 [tr. it. pp. 63-65]). Kant ritiene di aver dimostrato così che sono soddisfatte tutte le quattro

condizioni, e che perciò la ragione pratica pura esiste effettivamente. La prospettiva della seconda *Critica* trova nella psicologia morale sviluppata nella *Religione* un ulteriore sostegno. Così, la nostra trattazione della dottrina del fatto della ragione è ora completa.

<sup>1</sup> La traduzione inglese è quella curata da Greene e Hudson.

<sup>2</sup> Scrive Kant in questa nota: “Non si può considerare [questa predisposizione] come già contenuta nel concetto [di quella precedente]: bisogna invece necessariamente ritenerla come una predisposizione particolare. Infatti, per ciò che un essere è dotato di ragione, non ne deriva che questa ragione contenga un potere di determinare la capacità di scelta incondizionatamente, mediante la semplice rappresentazione della capacità che hanno le sue massime ad essere [...] una legislazione universale; né per conseguenza ne deriva che questa ragione sia pratica per se stessa [...]. L’essere più razionale del mondo potrebbe aver pur sempre bisogno, per determinare la sua scelta, di certi stimoli derivati da oggetti dell’inclinazione: potrebbe inoltre rivolgere la riflessione più razionale tanto a ciò che riguarda la grandissima somma degli stimoli [generati dagli oggetti dell’inclinazione], quanto a ciò che concerne i mezzi necessari per raggiungere lo scopo stabilito da questi stimoli, senza neppure presentire la possibilità di qualche cosa simile alla legge morale, che comanda in modo assoluto e si proclama essa stessa stimolo, e in verità stimolo supremo. Se questa legge non fosse innata in noi, con nessun ragionamento per quanto sottile, la scopriremmo come tale o la proporremmo alla volontà. Tuttavia questa legge è l’unica cosa che ci rende coscienti dell’indipendenza della nostra capacità di scelta dalla determinazione per mezzo di qualunque altro stimolo (coscienti della nostra libertà) e nello stesso tempo perciò anche ci rende consapevoli dell’imputabilità di tutte le nostre azioni”.

<sup>3</sup> *Lezioni di metafisica*, XXVIII, p. 182, citate da Allen Wood nel suo *Kant's Compatibilism*, in Wood (a cura di), *Self and Nature in Kant's Philosophy*, cit., p. 79.

<sup>4</sup> Sull'idea di volontà elettiva ci siamo soffermati in *Kant I*, par. 3 e *Kant II*, parr. 3-4 in relazione all'idea di Kant di una volontà pura.

<sup>5</sup> Interpreto in questo modo l'affermazione di Kant secondo la quale, in mancanza di qualsiasi stimolo, la capacità di scelta (*Willkür*) non potrebbe determinarsi.

<sup>6</sup> Si veda quanto Kant scrive contro l'ipotesi di un sistema di preformazione della ragione pura nella prima *Critica* (*KR* pp. B167 sg. [tr. it. pp. ??]).

<sup>7</sup> Dico "in parte" perché i nostri caratteri empirici non solo opera esclusivamente della ragione pura. Scrive Kant: "La vera moralità delle azioni (merito e colpa), perfino quella stessa della nostra propria condotta, ci resta qui affatto celata. Le nostre imputazioni possono riferirsi soltanto al nostro carattere empirico. Ma, per quanta parte se ne debba attribuire l'effetto puro alla libertà, per quanta alla semplice natura e al difetto incolpabile del temperamento o alla sua felice natura (*merito fortunae*), nessuno può scandagliarlo, e quindi neanche può giudicare con piena giustizia" (*KR* p. B580 n. [tr. it. p. 440 n.]).

<sup>8</sup> Per due interpretazioni metafisiche, si vedano Norman Kemp Smith, *A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason*, Macmillan, London 1930, pp. 514-518; e Wood, *Kant's Compatibilism*, cit., pp. 89-101. Per chiarire ulteriormente: supponete che qualcuno cerchi di riconciliare la libertà trascendentale con il determinismo causale (fisico) stretto a partire dal primo stato del mondo, nel modo seguente. Ci sono  $n$  io noumenici, dove  $n$  sta per il numero delle persone che vivranno nell'ordine della natura in ogni punto del tempo. Immaginate che questi  $n$  io compiano  $n$  scelte trascendentalmente libere di un carattere intelligibile. Si presume che ciascuna di queste scelte sia atemporale e una volta per tutte, e che ordini le tre predisposizioni in quanto principi supremi sulla cui base agire. Supponete inoltre che, una volta compiute queste  $n$  scelte, l'intelligenza divina calcoli la dimensione della massa

iniziale dell'universo, la sua forma e la distribuzione delle particelle che ne fanno parte, e determini i principi primi appropriati della fisica e della chimica, e tutto il resto. Così, a partire dal primo stato del mondo, gli eventi naturali si susseguono secondo leggi causali in modo che gli  $n$  caratteri intelligibili (scelti liberamente) si riflettano negli  $n$  caratteri empirici delle persone che abitano le diverse società della storia.

Ora, può sembrare che questo esempio immaginario riconcili la libertà trascendentale con il determinismo causale. Esso ci consente di affermare che tutte le persone posseggono un'eguale libertà di determinare il loro carattere intelligibile, e perciò di dare forma al corso della loro esistenza nel mondo. Poiché inoltre la nostra scelta di un carattere intelligibile impone un vincolo ulteriore sulle possibilità aperte all'intelligenza divina nel creare il mondo, possiamo anche dire di essere collocati al di sopra dell'ordine della natura, e di contribuire perciò a plasmare l'intero corso della storia.

Si può pensare che questo esempio immaginario abbia una certa utilità, per esempio perché ci aiuta a mettere a confronto la prospettiva di Kant con quella di Leibniz. Secondo la concezione di quest'ultimo, infatti, tutti i concetti individuali completi stanno nella ragione divina dall'eternità; in quanto possibile, la vita di Giuda è presente e conosciuta da Dio in ogni dettaglio prima che Giuda venga creato in quanto parte del migliore di tutti i mondi possibili. Giuda non sceglie mai il proprio carattere intelligibile, e le leggi che determinano il suo sviluppo nel tempo in quanto sostanza spirituale sono sì individualmente specifiche e non riducibili alle leggi naturali della scienza, ma restano leggi. Né Giuda conosce la propria, la quale invece deve dimostrarsi coerente con tutto il resto, in modo che l'armonia prestabilita sia garantita e ogni sostanza rifletta tutte le altre dal proprio punto di vista all'interno dell'universo più perfetto.

Si trovi questo confronto illuminante o meno, Kant lo avrebbe considerato come intellettualmente futile. Nell'affermare le convinzioni della fede ragionevole, non dobbiamo utilizzarle teoreticamente in questo modo.

<sup>9</sup> Ho tratto i nomi di queste due psicologie dalle *Confessiones* di Sant'Agostino. Prima di convertirsi al cristianesimo, Agostino è stato seguace per un certo tempo del manicheismo, e tra le sue molte opere si può trovare anche una trattazione dei principi di questa setta. La sua prospettiva è una tipica formulazione dell'ortodossia cristiana; la psicologia morale agostiniana di Kant è la sua dottrina più ortodossa. Non ho detto, però, che la prospettiva di Kant è ortodossa.

# KANT X

## L'unità della ragione

### 1. *Il punto di vista pratico*

1. In questa lezione conclusiva su Kant, prendo in esame l'unità della ragione, le due forme dell'idea di fede ragionevole (di cosa si tratti lo spiegherò tra poco), e la loro relazione con l'idea di filosofia come difesa. Osservo, per prima cosa, che ci sono tre unità della ragione: la prima, relativa alla sfera teoretica, consiste nell'unità sistematica più alta possibile della conoscenza degli oggetti, la quale è necessaria a garantire un criterio di verità empirica sufficiente (*KR* p. B679); la seconda, concernente la sfera pratica, è rappresentata dall'unità sistematica più alta possibile dei fini all'interno di un regno dei fini (*Gr* II, 62 sgg. [pp. 433 sgg.; tr. it. pp. 101 sgg.]); e la terza è quella della ragione teoretica con quella pratica in una costituzione della ragione unitaria all'interno della quale la ragione pratica detiene il primato, essendo pratico, in ultima analisi, ogni interesse della ragione (*KP* V, pp. 119 sgg. [tr. it. pp. 263 sgg.]).

Un modo per accostarsi all'unità della ragione è esaminare l'idea di fede ragionevole e i postulati (un termine di Kant) che la esprimono. Le cose che Kant scrive a proposito di questi postulati sollevano alcune domande sull'unità della ragione tra le più complicate: primo, in quale modo esattamente la ragione pratica (e il punto di vista pratico) è connessa alla ragione teoretica (e al punto di vista teoretico) nella costituzione della ragione?; secondo, in che senso all'interno di questa costituzione la ragione pratica detiene il primato? Sono argomenti oscuri, e posso solo indicare la

traccia di una possibile risposta.

2. Prima di procedere, desidero richiamare la vostra attenzione su un punto cui ho accennato nell'ultima lezione. Come ricorderete, Kant afferma spesso che i postulati della fede ragionevole (libertà, Dio e immortalità) estendono la nostra conoscenza, ma lo fa aggiungendo sempre che essi estendono questa conoscenza unicamente da un punto di vista pratico. È quanto dice, per esempio, nel passo seguente:

[V]iene estesa realmente la nostra conoscenza, e ciò che era *trascendente* per la ragione speculativa è *immanente* nella pratica? Senza dubbio, ma *soltanto nel rispetto pratico*. Poiché, invero, noi non conosciamo mediante questi concetti né la natura della nostra anima, né il mondo intelligibile, né l'essere supremo, rispetto a ciò che queste cose sono in se stesse; ma abbiamo soltanto riunito i concetti di esse nel concetto *pratico* del *sommo bene* come oggetto della nostra volontà [...] [e] solo mediante la legge morale [...]. Ma anche, soltanto, come sia possibile la libertà, e come si debba rappresentare teoricamente e positivamente questo modo di causalità: ciò non si vede mediante questi concetti; e vien soltanto postulato, mediante la legge morale e allo scopo di questa, che vi sia una tale causalità. Così è anche delle altre idee (*KP V*, pp. 133 sg. [tr. it. p. 293]). Kant intende dire questo: che, quando, diciamo così, crediamo nella nostra libertà trascendentale (che la nostra ragione sia assolutamente spontanea e che le decisioni libere diano inizio a una nuova serie di eventi), e crediamo in Dio e nell'immortalità, non dobbiamo pensare che queste credenze esprimano una conoscenza. Non dobbiamo supporre che esse estendano in qualche modo la nostra comprensione teoretica del mondo per come questo è studiato dalla scienza (*KP V*, pp. 133, 134 sgg., 137 [tr. it. pp. 291-293, 293 sgg., 301]). La fede ragionevole in Dio, per esempio, non svolge alcun ruolo all'interno della fisica, così come il Dio della fisica, il Dio della prova fisico-teleologica (*KP V*, pp. 138-141 [tr. it. pp. 303-309]; *KU* par. 85), non gioca alcun ruolo nel contesto della fede pratica. E malgrado ciò, non esiste alcuna argomentazione che possa privarci della convinzione che le idee della libertà, di Dio e dell'immortalità siano concetti veri (*wahre*

*Begriffe*).

A consentire questa estensione della nostra conoscenza sotto il rispetto pratico è uno scopo a priori, ossia un oggetto dato dalla legge morale in quanto suo oggetto a priori (*KP V*, p. 134 [tr. it. p. 295]). Distinguerò due oggetti di questo tipo: il primo è il regno dei fini presentato dalla *Fondazione* e dai saggi politici; il secondo è il sommo bene delle tre *Critiche*. Ritengo che la prospettiva di Kant abbia in questi due casi una natura e una plausibilità diverse. E perciò darò loro nomi differenti: indicherò con fede ragionevole le credenze che sostengono il nostro lavoro per la realizzazione di un regno dei fini, e con *Vernunftglaube* le supposizioni che sorreggono le nostre lotte per il sommo bene. Inizio dalla prima.

## 2. Il regno dei fini in quanto oggetto della legge morale

1. In *Kant V*, ho sostenuto che l'idea di regno dei fini (per come è esposta nella *Fondazione*) e l'idea del sommo bene (per come è presentata nella seconda *Critica*) rappresentano concezioni distinte che hanno, per la prospettiva di Kant, implicazioni diverse. In quell'occasione, non ho considerato sotto quali aspetti siano differenti, ma se vogliamo analizzare il punto di vista pratico e i postulati della fede ragionevole, dobbiamo farlo.

Nel nostro resoconto del costruttivismo morale di Kant, abbiamo presentato l'ideale di un possibile regno dei fini come l'oggetto a priori e costruito della legge morale. Una caratteristica essenziale di questo ideale è la seguente: tentare di realizzarlo nel mondo naturale è un'impresa ragionevole, quanto meno in condizioni ragionevolmente favorevoli. Nel compiere questi tentativi, non ci comportiamo da visionari illusi, incuranti di ciò che è effettivamente possibile. Sotto questo aspetto, il regno dei fini è un bene naturale, un bene che è possibile realizzare (sebbene mai pienamente) nell'ordine della natura.

2. A sostegno di questa interpretazione, si possono citare i passi seguenti. Inizio dalla prima *Critica*: "Dico 'mondo morale' il mondo conforme a tutte le leggi morali [...]. Questo mondo [...] vien



pensato soltanto come mondo intelligibile, poiché in esso si astrae da [...] tutti gli ostacoli della moralità a esso inerente (debolezza o impurità della natura umana). Come tale, è [...] una semplice idea, ma nondimeno pratica, la quale realmente può e deve avere il suo influsso sul mondo sensibile, per renderlo, quanto è possibile, conforme a questa idea” (KR p. B836 [tr. it. p. 614]).

Ancora dalla *Critica della ragion pura*: “[I]n un mondo intelligibile, cioè morale, nel cui concetto si fa astrazione da tutti gli impedimenti alla moralità (dai desideri), un tal sistema [...] sarebbe esso stesso causa della felicità universale; gli esseri ragionevoli [infatti] sarebbero, già sotto la guida di tali principi [le leggi morali], autori del loro proprio benessere duraturo, e insieme di quello altrui. Ma questo sistema della moralità che ricompensa se stessa non è se non una idea, la cui realizzazione riposa sulla condizione che ciascuno faccia quello che deve” (KR pp. B837 sg. [tr. it. p. 615]).

Nella *Fondazione* leggiamo: “[I]n questo mondo è possibile un mondo di esseri razionali (*mundus intelligibilis*) come regno dei fini, e precisamente attraverso la autolegislazione di tutte le persone come membri. [...] [U]n tale regno dei fini, per mezzo di massime la cui regola l'imperativo categorico prescrive a tutti gli esseri razionali, verrebbe realmente attuato, se queste massime venissero universalmente osservate” (Gr II, 78 [pp. 438-439; tr. it. pp. 111-113]).

Notate che il mondo morale è un mondo realizzabile (in buona misura) nel mondo sociale naturale, in questo mondo. È una società in cui le persone realizzano la felicità propria e quella altrui agendo sulla base dei loro doveri di giustizia e di virtù. È questo l'esito della ferma adesione di ognuno alla legge morale quando le condizioni del mondo sono ragionevolmente favorevoli. A trovare realizzazione è l'idea di una moralità che ricompensa se stessa.

3. Infine, ricordate i due passi della seconda *Critica* che abbiamo citato al termine di *Kant IV* e *VI*. A p. 43 [tr. it. p. 93], Kant dice che la legge morale procura all'ordine della natura (al mondo sensibile) la forma di un mondo intelligibile senza interferire con il suo meccanismo. La natura sensibile degli esseri razionali è

l'esistenza di essi sotto leggi naturali; la natura soprasensibile delle medesime persone è la loro esistenza sotto leggi morali indipendenti dalla natura e appartenenti all'autonomia della ragione pura. E nella pagina successiva, Kant distingue tra le leggi di un sistema della natura al quale la volontà è soggetta, e le leggi di un sistema della natura che è soggetto alla volontà (*KP V*, p. 44 [tr. it. pp. 95-97]). Queste ultime sono le leggi di un sistema della natura all'interno del quale le persone hanno realizzato in buona misura un regno dei fini: in questo regno, non sono gli oggetti della natura la causa della legge morale alla luce della quale le persone costruiscono l'ideale del loro regno dei fini in quanto oggetto prioritario e comune della loro volontà pubblica. Essendo dirette dalla ragione, le loro azioni sono libere, e danno alla natura la forma di un mondo intelligibile.

Riconsidero questi passi per dare sostegno all'interpretazione dell'ideale di un regno dei fini come oggetto costruito della legge morale. La tesi essenziale è che il regno dei fini può, in buona misura, trovare realizzazione nell'ordine della natura, purché ciascuno agisca, come può fare e dovrebbe, sulla base della totalità dei precetti che soddisfano le condizioni della procedura dell'imperativo categorico. Il mondo morale, il mondo intelligibile (*mundus intelligibilis*), è un mondo che consiste di persone ragionevoli e razionali che agiscono come dovrebbero sotto l'idea di libertà all'interno dello stesso mondo che anche noi conosciamo. A creare un mondo intelligibile non è il nostro trovarci in un altro mondo ontologicamente diverso da quello in cui siamo, un mondo fuori dallo spazio e dal tempo, ma l'agire di noi tutti, qui e ora, sulla base della legge morale e pertanto sotto l'idea di libertà. Il regno dei fini è un ideale secolare.

Nei saggi politici, l'idea di Kant di regno dei fini acquista un contenuto più definito. Lo fa, quanto meno, se è possibile assumere, come in effetti farò, che a specificare la struttura istituzionale più ampia di un tale regno sia la speranza con cui Kant guarda a un mondo composto di stati costituzionali e a democrazia rappresentativa, legati tra loro in una confederazione di popoli capace di garantire la pace perpetua. Tornerò su questo più avanti.

Prima di farlo, dobbiamo considerare, infatti, il secondo oggetto a priori, il sommo bene.

### *3. Il sommo bene in quanto oggetto della legge morale*

1. Ora, se in un regno dei fini il valore morale e la felicità siano in qualche modo collegati l'uno all'altra dipende da ciò che la legge morale ingiunge. Di fatto, considerato il modo in cui i mondi sociali funzionano, il regno dei fini sarebbe un mondo felice; come dice Kant, è il mondo di una moralità che ricompensa se stessa. È così dati i nostri doveri, i quali, infatti, possono essere ricondotti sotto due titoli: in primo luogo, il dovere di rafforzare il proprio carattere morale e di sviluppare e fare un buon uso dei propri doni naturali (i doveri della perfezione morale e naturale); e in secondo luogo, il dovere di promuovere la felicità degli altri.

Non credo, tuttavia, che il contenuto della legge morale (in quanto specificato dalla procedura dell'imperativo categorico) stabilisca che in un regno dei fini le persone devono agire in modo che la felicità sia strettamente proporzionale alla virtù. È sorprendente che Kant non cerchi mai di dimostrarlo; nella *Dialettica della seconda Critica*, lo dà semplicemente per scontato. Perché faccia questo e abbandoni manifestamente quello che ho chiamato il suo costruttivismo morale è un problema che per il momento lascio da parte. Per prima cosa, infatti, dobbiamo considerare l'idea del sommo bene proposta da Kant nella *Dialettica*.

2. Possiamo giungere a questa idea concentrando l'attenzione innanzitutto sui due valori di base della dottrina di Kant: una volontà completamente buona, e la felicità in quanto soddisfazione dei desideri leciti organizzati in un sistema razionale. Il sommo bene è costituito, perciò, da quel tipo di mondo in cui ciascuna persona sia ha una volontà completamente buona, sia è pienamente felice; ognuna di esse possiede i due valori di base nella misura massima possibile. Come è facile capire, la proporzionalità tra il valore morale e la felicità è una conseguenza immediata: ci

imbattiamo in essa non appena viene specificata la capacità di ciascuna persona di possedere questi due valori di base. Ora, Kant pensava senza dubbio che la capacità di avere valore morale fosse eguale per tutti. Questa eguaglianza è un tema centrale della sua prospettiva morale, e deve certamente entrare come suo elemento anche nel sommo bene, qualunque cosa valga per la capacità di avere felicità. Consentitemi di riferirmi a questa concezione del sommo bene come al sommo bene completo. Ricorro a questo nome perché Kant utilizza anche una seconda variante di questa concezione del sommo bene, che è diversa dalla prima.

Possiamo considerare questa variante come la descrizione del sommo bene di un mondo sociale particolare. Si considerino in successione i membri di un mondo sociale, e si assegni a ciascuno una misura appropriata del valore morale da lui raggiunto. Il sommo bene di questo mondo particolare è dato allora da una successione di gradi di felicità, ciascuno dei quali è associato alla misura del valore morale assegnato al membro in questione. Ma poiché per il momento non abbiamo chiarito come debba essere determinata la misura della felicità, in questa concezione, il principio della proporzionalità resta ancora non specificato. Inoltre, ogni principio di questo tipo deve trovare giustificazione nel contesto della cornice di Kant.

Lasciamo da parte la questione della misura della felicità. Possiamo comunque vedere che, in base a questa variante, i sommi beni possono essere tanti, essendo molte anche le possibili successioni dei livelli di valore morale dei mondi sociali. Poiché in quanto persone ragionevoli abbiamo la capacità di libera scelta, il sommo bene particolare del nostro mondo dev'essere ancora deciso, a meno che non crediamo, con Origene, che, in qualche modo a noi sconosciuto ma compatibile con la nostra libertà, Dio provveda a che, a tempo debito, ognuno di noi raggiunga una volontà completamente buona. Ma se non crediamo in questo, allora dobbiamo riconoscere che il sommo bene di un certo mondo dipende da ciò che le persone libere fanno di fatto e dal livello di valore morale che effettivamente raggiungono.

3. L'importanza di queste osservazioni consiste in questo: ci

consentono di vedere che le concezioni del sommo bene su cui ci siamo ora soffermati – il sommo bene completo, e il sommo bene di un mondo sociale particolare – sono entrambe, ritengo, incompatibili con la trattazione di Kant della legge morale. In quale modo queste concezioni del sommo bene derivino dalla legge morale e come perciò possano costituire l'oggetto a priori di una volontà pura, Kant non cerca neppure di mostrarlo. Questa omissione è particolarmente degna di nota nel caso del sommo bene di un mondo particolare, poiché qui il principio della proporzionalità tende a esser analogo all'idea delle ricompense e punizioni divine, e a portarci perciò nel regno della sua teologia pietista.

Sembra proprio che Kant abbia in mente una concezione della base del sommo bene del tutto differente. Credo che il paragrafo V della Dialettica ci dica di cosa si tratta. È qui, infatti, che Kant spiega i motivi della proporzionalità tra virtù e felicità. Scrive:

[S]e si ricerca il *fine ultimo di Dio* nella creazione del mondo, non si deve nominare la *felicità* degli esseri razionali in questo mondo, ma *il sommo bene*, che a quel desiderio di questi oggetti aggiunge ancora una condizione, ossia quella di esser degni della felicità, cioè la *moralità* degli stessi esseri razionali, la quale soltanto contiene la norma secondo cui essi possono sperare di diventare partecipi della felicità per mano di un autore *saggio*. Poiché, siccome la *saggezza* [...] significa la *conoscenza del sommo bene*, e, praticamente *la conformità della volontà al sommo bene*, così non si può attribuire a una saggezza suprema e indipendente un fine che sarebbe fondato semplicemente sulla *bontà*. Poiché non si può concepire questo effetto della bontà [suprema] (relativamente alla felicità degli esseri razionali) se non con le condizioni restrittive dell'accordo con la *santità* della sua volontà, come conforme al sommo bene originario (KP V, pp. 130 sg. [tr. it. p. 287]). Questo passo ci dice due cose: innanzitutto, che il sommo bene è lo scopo finale di Dio nella creazione del mondo; e in secondo luogo, che la condizione che la felicità sia proporzionale alla virtù è necessaria a garantire la piena armonia tra il sommo bene e la santità della volontà di Dio in quanto fonte suprema del bene.

4. In una pagina precedente di questo stesso paragrafo, leggiamo: “Il valore del carattere pienamente conforme alla legge morale è infinito; perché ogni felicità possibile, nel giudizio di un dispensatore [*Austeiler*] saggio e onnipotente di essa, non ha altra limitazione che la mancanza di conformità degli esseri razionali al loro dovere” (*KP V*, p. 128 [tr. it. pp. 281-283]). Questo passo introduce una terza idea: che Dio dispensa agli esseri creati la felicità più grande con il solo limite della loro virtù. E questa idea si collega a una quarta che si incontra diverse pagine prima: e cioè che a raccomandare che la virtù sia accompagnata dalla felicità è una ragione imparziale. Per il sommo bene, scrive Kant, “si richiede anche la felicità, e invero non semplicemente agli occhi interessati della persona che fa di essa stessa lo scopo, ma anche al giudizio di una ragione imparziale che considera la virtù in genere nel mondo come fine in sé. Poiché aver bisogno di felicità, ed esserne anche degno ma tuttavia non esserne partecipe, non è affatto compatibile col valore perfetto di un essere razionale” (*KP V*, p. 110 [tr. it. p. 243]).

Ora comprendiamo perché nel sommo bene la felicità debba essere proporzionata alla virtù. Poiché è lo scopo finale di Dio nella creazione del mondo, questo bene deve contenere tanta felicità quanto la virtù delle persone permette, e ciò perché Dio è buono; e tuttavia, non ne deve contenere di più, poiché Dio è anche santo e una felicità maggiore non sarebbe in armonia con la santità della sua volontà. Potremmo dire che, in quanto dispensatore, Dio massimizza la felicità sotto il vincolo della virtù.<sup>1</sup> Così inteso, il sommo bene è per la gloria più grande di Dio, poiché “niente onora Dio quanto ciò che si deve più stimare nel mondo, ossia il rispetto al suo comandamento, l’osservanza del santo dovere che la sua legge ci impone, se [a questo rispetto e osservanza] si aggiunge la sua mirabile disposizione di coronare un ordine così bello con una felicità proporzionata” (*KP V*, p. 131 [tr. it. p. 289]).

5. Il problema di questa idea del sommo bene è rappresentato dall’idea di ragione imparziale, la quale è estranea al costruttivismo di Kant. Non solo. Il sommo bene è anche incompatibile con l’idea del regno dei fini in quanto oggetto della legge morale costruito: il

sommo bene non può essere questo oggetto costruito, non essendovi nulla nella procedura dell'imperativo categorico che possa condurre a precetti che ci richiedano di proporzionare la felicità alla virtù. Qui, mi limito ad affermare questa tesi senza argomentarla. Se è minimamente adeguata, la procedura dell'imperativo categorico autorizzerà senza dubbio pene e punizioni di vario tipo. Possiamo assumere, infatti, che queste pene e punizioni siano necessarie a dare stabilità al mondo sociale. Ma che tra i nostri compiti ci sia anche quello di dispensare la felicità in proporzione alla virtù è una questione del tutto differente.

Da un lato, come Kant stesso riconosce, non è semplicemente affar nostro giudicare il carattere morale complessivo degli altri o cercare di stimare il loro valore. Inoltre, tenuto conto della profonda oscurità dei nostri motivi, un'oscurità che di nuovo anche Kant riconosce (*Gr* II, 1-3 [pp. 406-408; tr. it. pp. 43-47]), si deve ammettere che una massima al primo passaggio che presupponesse questa conoscenza del valore altrui e conducesse al precetto generalizzato di far corrispondere la felicità alla virtù, non sarebbe razionale (e perciò non potrebbe superare neppure i primi passaggi della procedura dell'imperativo categorico, e tanto meno essere accettata): per essere razionale, dovrebbe disporre di una conoscenza assai più ampia di quella che possiamo mai sperare di avere. Solo Dio può conoscere queste cose, come Kant suggerisce nel suo argomento a sostegno dell'esistenza di Dio in quanto condizione necessaria della possibilità del sommo bene (*KP* V, pp. 124 sg. [tr. it. p. 273]). Ricordate inoltre la tesi secondo la quale, poiché ci è impossibile sapere in quale misura il carattere empirico di una persona sia l'effetto della sua libertà, ci è anche impossibile formulare giudizi sul merito e la colpa pienamente giusti (*KR* p. B579 n. [tr. it. p. 440 n.]). Perciò, il dovere di far corrispondere la felicità alla virtù non può essere un aspetto della legge morale per come questa si applica a noi attraverso l'imperativo categorico e la procedura che interpreta questo imperativo per noi.

È per queste ragioni che, nella mia presentazione della dottrina di Kant, ho utilizzato l'ideale secolare di un possibile regno dei fini realizzabile (in buona misura) nel mondo naturale.

Considero l'idea del sommo bene un elemento della teologia filosofica di Kant di origine leibniziana (come egli stesso riconosce [KR p. B840; tr. it. p. 617]). Kant non ha mai cercato di rielaborarla in modo da renderla coerente con la sua filosofia morale. La definisco leibniziana perché è basata sull'idea secondo cui Dio avrebbe agito imperfettamente se il suo oggetto nel creare il mondo non fosse stato il mondo più perfetto o, come Kant lo chiama, il sommo bene. Qualsiasi altro oggetto sarebbe stato incompatibile o con la bontà di Dio o con la sua santità. Il sommo bene è l'oggetto massimamente perfetto identificato da queste due perfezioni morali.

#### 4. *I postulati della Vernunftglaube*

1. Ho esaminato le due concezioni dell'oggetto a priori della legge morale perché Kant non si sofferma espressamente sulla differenza che le separa. E tuttavia, quale concezione si utilizzi è di importanza primaria, poiché dall'oggetto prescelto dipendono gli stessi postulati (il contenuto) della *Vernunftglaube*.<sup>2</sup> Nella Dialettica, i postulati sono tre: la supposizione della libertà, di Dio e dell'immortalità. Kant li concepisce come proposizioni teoretiche inseparabilmente connesse con i principi della ragione pratica pura (KP V, p. 120 [tr. it. p. 269]). C'è questa connessione indissolubile perché i postulati non fanno che asserire che l'oggetto della legge morale è possibile nel mondo. Queste supposizioni le dobbiamo affermare quando agiamo dal punto di vista pratico; se infatti non lo facessimo, ci risulterebbe impossibile, pensa Kant, sia impegnarci nel ragionamento pratico in modo sensato, sia sostenere la nostra devozione nei confronti della legge morale per tutta la durata della vita. È così perché, per poter essere devoti a questa legge, dobbiamo poter credere che il suo oggetto a priori sia realizzabile, che le condizioni della sua possibilità siano di fatto presenti nel mondo. Nelle sue lezioni sulla religione, Kant afferma: "Senza Dio, devo essere o un farabutto o un visionario" (GS XXVIII, p. 1072 [tr. it. p. ?]). Il significato di questa affermazione è questo: se non credo in



Dio (la cui esistenza è una condizione necessaria del sommo bene), o devo abbandonare la legge morale in quanto per me irrimediabilmente impraticabile, nel qual caso sarò un farabutto, o insisterò ugualmente nel seguire questa legge, ma essendo in questo caso un visionario utopista. Poiché la ragione esclude *entrambe* le cose, devo credere in Dio. Le supposizioni che affermiamo sono le supposizioni che ci sono indispensabili per mantenere l'oggetto della legge morale di fronte a *noi* in quanto oggetto possibile dei nostri sforzi devoti. Scrive Kant: “[P]oiché [...] la prescrizione morale è [...] massima mia (la ragione infatti comanda che essa deve esser tale), io crederò immancabilmente nell’esistenza di Dio e in una vita futura, e sono sicuro che niente può far scuotere questa fede, poiché così sarebbero rovesciati i miei stessi principi morali, ai quali io non posso rinunciare senza essere ai miei propri occhi degno di disprezzo” (KR p. B856 [tr. it. p. 627]).

2. Ora, se l'oggetto della legge morale è effettivamente il sommo bene, allora il postulato dell'esistenza di Dio ha una certa plausibilità, a prescindere da quali altre difficoltà possano porsi. (Il postulato dell'immortalità è più problematico e qui lo lascio da parte.) La posizione di Kant è questa: che la nostra ragione umana non sia in grado di concepire il prodursi della proporzionalità tra virtù e felicità se non considerandolo come l'opera di un autore del mondo onnisciente, onnipotente e moralmente perfetto. Solo Dio, infatti, può conoscere pienamente e fino in fondo i nostri cuori e i nostri pensieri, e determinare la felicità che ci spetta di conseguenza.

Kant non afferma che è solo questo il modo in cui questa proporzionalità può prodursi; in realtà, potrebbero essercene altri. Ma se vogliamo trovare un sostegno per la nostra devozione alla legge morale, dobbiamo formarci una concezione del modo in cui è possibile che il sommo bene sia per noi comprensibile. A questo punto, è il bisogno della nostra ragione umana a poter risolvere il caso, ma a condizione, come sempre, che la ragione teoretica non abbia nulla da ridire contro la soluzione trovata (KP V, pp. 125 sg., 144 sg. [tr. it. pp. 275 sg., 317 sg.]).

Quando l'oggetto della legge morale è l'ideale secolare di un

possibile regno dei fini, il fondamento dei postulati di Dio e dell'immortalità è assai più debole. Ma non cambiano, invece, i motivi alla base del postulato della libertà trascendentale. Come abbiamo visto in una delle lezioni precedenti (in *Kant VIII*, par. 6.4), a questo postulato è assegnato un posto speciale. Si tratta di un postulato diverso, infatti, dalle credenze in Dio e nell'immortalità: la funzione di queste ultime è garantire la possibilità dell'oggetto della legge morale quando questo oggetto è il sommo bene, e in tal modo assicurare che ciascuno di noi sia in grado di soddisfare le richieste di questa legge.

Ma la supposizione della libertà svolge un ruolo più di fondo: è la supposizione della libertà della stessa ragione, della sua spontaneità assoluta. È la supposizione che la ragione proceda in conformità con i suoi stessi principi, che segua unicamente i principi che essa stessa può identificare e convalidare, e che lo faccia indipendentemente da tutte le leggi psicologiche (per esempio, le leggi dell'associazione di Hume) e in effetti da ogni causa naturale esterna, di qualunque tipo sia. È la supposizione nella spontaneità assoluta della ragione, nel suo diritto e potere, dimostrato dalle tre *Critiche*, di criticare se stessa e di specificare la propria costituzione.

## 5. *Il contenuto della fede ragionevole*

1. Nonostante le difficoltà in cui si imbattono i postulati della *Vernunftglaube*, non penso che l'idea di fede ragionevole perda il suo senso. Come abbiamo visto, Kant ritiene che nessuno di noi possa conservare la propria devozione per la legge morale o impegnarsi nella promozione del suo oggetto a priori – a seconda del caso, il regno dei fini o il sommo bene – a meno che non creda fermamente che questo oggetto sia di fatto possibile. Quanto Kant afferma a proposito del postulato dell'immortalità vale in generale: “In mancanza di questa proposizione, o la legge morale viene completamente degradata dalla sua santità, poiché essa è rappresentata come tollerante (indulgente) [...]; oppure si estende

la sua vocazione, e nello stesso tempo l'aspettazione, a un scopo irraggiungibile, cioè alla speranza di un acquisto completo della santità della volontà, e si erra in sogni teosofici [...]. In entrambi i casi viene soltanto impedito lo sforzo incessante dell'osservanza esatta e continua di un comando della ragione stretto e inflessibile, [che è] non ideale ma reale" (*KP V*, pp. 122 sg. [tr. it. pp. 269-271]).

Qual è, però, il contenuto della fede pratica quando come oggetto della legge morale viene adottato il regno dei fini? Esso include certamente la supposizione della libertà trascendentale, ma cosa richiede oltre a questo?

2. La tesi che suggerisco è la seguente: per quanto non richieda i postulati di Dio e dell'immortalità, ha però bisogno di certe supposizioni a proposito della nostra natura e del mondo sociale. Non è sufficiente che ciascuno di noi affermi la propria libertà e riconosca la libertà che, in virtù dei suoi poteri di ragione, ogni altra persona possiede. Possiamo credere che il regno dei fini sia possibile in questo mondo, infatti, solo se né l'ordine della natura né le esigenze sociali sono d'ostacolo alla realizzazione di questo ideale. E perché sia così, è necessario che questo ordine della natura contenga forze e andamenti che tendano a lungo andare a produrre, o quanto meno a sorreggere, un tale regno, e a educare il genere umano a favorire questo fine.

Dobbiamo poter credere, per esempio, che l'andamento della storia umana stia progressivamente migliorando, e cioè che non stia diventando stabilmente peggiore, e neppure che sia destinato a fluttuare per l'eternità dal male al bene e dal bene al male. In questo caso, infatti, guarderemmo allo svolgimento della storia umana come a uno spettacolo farsesco capace di suscitare per la nostra specie esclusivamente disgusto.<sup>3</sup> Nella nostra mancanza di socievolezza che ci spinge alla competizione e alla rivalità e persino a guerre e conquiste apparentemente senza fine, possiamo, non irragionevolmente, sperare di scoprire un piano della natura in grado di obbligare il genere umano a formare, se davvero intende salvare se stesso dalla distruzione, una confederazione di stati democratici costituzionali che assicuri la pace perpetua e incoraggi il libero sviluppo della cultura e delle arti. Contando su questo

lungo percorso, possiamo sperare non senza ragioni che il regno dei fini trovi realizzazione, alla fine, nel nostro mondo. E questa stessa fiducia può favorire, in effetti, tale felice compimento.<sup>4</sup> O come Kant scrive, rispondendo a Mendelssohn, in *Sul detto comune: questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la prassi*, io potrò dunque supporre che, in quanto il genere umano è costantemente in progresso riguardo alla cultura, la quale è il suo fine naturale, esso sia anche pensato in progresso verso il meglio riguardo al fine morale della sua esistenza, e che questo progresso venga talvolta sì *interrotto*, ma mai *fermato*. Non ho la necessità di dimostrare questa presupposizione: il suo avversario ha l'onere della prova. [...] io mi sostengo sul mio dovere innato di agire sulla discendenza, in ogni membro della serie delle generazioni [...] in modo che tale discendenza diventi sempre migliore (ciò la cui possibilità deve essere dunque anche ammessa) [...]. Potrebbero pur essere tratti dalla storia tanti dubbi contro le mie speranze che, quando fossero probanti, mi spingerebbero ad abbandonare un lavoro in apparenza inutile: eppure, sin tanto che ciò non venga reso assolutamente certo, io posso non scambiare il dovere [...] per la regola di prudenza che dice di non lavorare per ciò che è irrealizzabile [...], [questa incertezza] non può [...] pregiudicare la massima [che ho adottato], e dunque neppure la sua necessaria premessa dal punto di vista pratico, che [il progresso umano] sia possibile.<sup>5</sup>3. Il contenuto della fede pratica è a questo punto profondamente mutato. Esso insiste su alcune caratteristiche della natura, la quale (come crediamo non senza ragioni) non è ostile al regno dei fini ma, al contrario, contribuisce a realizzarlo. E tuttavia, l'idea di fede ragionevole e il suo legame con la filosofia come difesa non perdono per questo di senso. Possiamo ora dire, con Kant, che dal punto di vista dell'organizzazione politica, il regno dei fini consisterà in una società (o confederazione) internazionale e pacifica di popoli, ciascuno dei quali organizzato in uno stato costituzionale e rappresentativo. Assumeremo che questi stati siano o regimi costituzionali liberali, o socialdemocrazie; dati i nostri scopi non ha importanza di quale di questi due regimi si tratti.<sup>6</sup> Perciò, quando l'oggetto della legge morale è il regno dei fini, la

fede ragionevole, diciamo così, politica è la fiducia che questa società internazionale e pacifica di popoli sia possibile e favorita dalle forze della natura. Abbandonare questa fede vuol dire rinunciare alla pace e alla democrazia, cosa che, finché affermiamo sia la legge morale sia la libertà umana, non possiamo fare. Scrive Kant:

[S]ebbene [questo stato perfetto] non possa mai aver luogo, nondimeno è interamente esatta l'idea,<sup>7</sup> che pone questo maximum come archetipo, affinché alla sua stregua la costituzione legale degli uomini venga sempre più avvicinata alla maggiore perfezione possibile. Giacché quale sia per essere il grado supremo a cui l'umanità debba arrestarsi, e quanto grande, quindi, il distacco che necessariamente rimanga tra l'idea e la sua attuazione, nessuno può o deve determinarlo, appunto perché si tratta di libertà, che può superare ogni limite che le si voglia assegnare (*KR* pp. B373 sg. [tr. it. pp. 301-302]). Ora, Kant sostiene con insistenza che i postulati della fede ragionevole sono affermati nell'interesse della legge morale, ossia per sostenere e rendere sicura e durevole la nostra capacità di agire sulla base di questa legge (*KP* V, pp. 133, 137, 138 [tr. it. pp. 291-293, 301, 303-305]). Ma supponete che si dica che, per sostenere la nostra devozione alla legge morale, possiamo aver bisogno di credere in Dio e nell'immortalità anche quando l'oggetto di questa legge è il regno dei fini. Senza queste credenze religiose, potremmo perdere la speranza che i giusti e i buoni non finiscano con le spalle al muro, o giungere a pensare che i malvagi e i cattivi avranno alla fine il dominio del mondo. Qualcuno potrebbe sostenere che, poiché è un bisogno della ragione credere che tra valore morale e felicità vi sarà un certo equilibrio, se non una proporzionalità esatta, noi potremmo cadere nel cinismo e nella disperazione, e abbandonare i valori della pace e della democrazia.

È possibile, in effetti, che qualcuno la pensi così. Consentitemi di supporre che abbia spesso ragione. Sono anche disposto a concedere che può forse essere la cosa migliore che ciascuno di noi conservi la propria fede religiosa. Potremmo preservare la nostra lealtà alla giustizia e alla virtù più facilmente. Ma in questo caso, le nostre credenze religiose non sarebbero postulati nel senso di Kant

– i postulati che specificano le condizioni necessarie a consentirci di concepire la possibilità dell'oggetto della legge morale; quando l'oggetto di questa legge è il regno dei fini, non è per questo che abbiamo bisogno di credenze religiose. La fede ragionevole di Kant è qualcosa di più del tipo di credenze di cui abbiamo bisogno per sostenere la nostra integrità morale.

## 6. *L'unità della ragione*

1. Infine, torniamo all'unità della ragione. Qui, la questione principale è la seguente: qual è la relazione tra punto di vista teoretico e punto di vista pratico?; come vengono decise le richieste della ragione teoretica e quelle della ragione pratica all'interno della costituzione della ragione? Alcune brevi osservazioni.

In primo luogo, come già abbiamo avuto modo di osservare, la distinzione tra mondo fenomenico e mondo intelligibile non è una distinzione ontologica tra mondi diversi o tipi di cose differenti appartenenti a questi mondi. È piuttosto una distinzione tra punti di vista, e perciò relativa alla loro diversa forma e struttura, al modo in cui i loro elementi comuni (per esempio, i concetti di oggetto e rappresentazione) sono legati l'uno all'altro, e agli interessi particolari della ragione che trovano espressione all'interno di essi e che specificano gli obiettivi di ciascuno. È in riferimento agli elementi di questi punti di vista e al ruolo che essi assumono al loro interno che le distinzioni epistemologiche e ontologiche trovano spiegazione.

2. Una seconda osservazione è la seguente: per quanto Kant sostenga che i due punti di vista della ragione teoretica e della ragione pratica riguardano un solo e medesimo mondo, dobbiamo fare attenzione nell'interpretazione di questa affermazione. Qui, infatti, per punto di vista non si deve intendere una prospettiva. Un punto di vista non è, diciamo così, uno schizzo di un oggetto da una posizione particolare dello spazio circostante, basato sulle leggi della prospettiva di questo spazio, tale per cui, unendo insieme le informazioni che esso contiene con quelle fornite da prospettive

dello stesso oggetto colto da posizioni diverse, si possano determinare le proprietà di questo oggetto.

Al contrario, quello che non possiamo fare è proprio unire insieme i due punti di vista in una trattazione teoretica del mondo unitaria. È un punto su cui Kant rompe con la lunga tradizione della metafisica e della teologia occidentale. Nel sostenere che il postulato, per esempio, della libertà è affermato dal punto di vista pratico, Kant intende dire che nel contesto delle teorie unificanti della scienza esso non svolge alcun ruolo. Nessun postulato estende la nostra comprensione teoretica (*KP V*, pp. 133, 134 sgg., 137 [tr. it. pp. 291-293, 293 sgg., 301]). La fede ragionevole in Dio non gioca alcun ruolo nella fisica, e il Dio della fisica, il Dio della prova fisico-teleologica (*KP V*, pp. 138-141 [tr. it. pp. 303-311]; *KU* par. 85), non gioca alcun ruolo nella fede pratica.

3. Ma se i due punti di vista non solo legati tra loro come prospettive di un solo e medesimo mondo, in quale modo lo sono? La risposta sta, credo, nel modo in cui Kant intende l'unità della ragione: Kant sostiene che i punti di vista di entrambe le forme della ragione esprimono il punto di vista di uno degli interessi della ragione pura, e che l'unità della ragione è stabilita da una costituzione che ordina di fatto questi interessi e garantisce a ciascuno ogni sua richiesta legittima. L'idea chiave è che nessun interesse legittimo di una forma della ragione sia sacrificato a un interesse dell'altra; ogni interesse della ragione appropriatamente identificato può essere ed è di fatto pienamente garantito. Scrive: "A ogni facoltà dello spirito si può attribuire un interesse, cioè un principio che contiene la condizione alla quale soltanto vien promesso l'esercizio di questa facoltà. La ragione, come facoltà dei principi, determina l'interesse di tutte le facoltà dello spirito, ma il proprio interesse se lo determina essa stessa. L'interesse del suo uso speculativo consiste nella conoscenza dell'oggetto sino ai principi a priori più alti; quello dell'uso pratico, nella determinazione della volontà relativamente al fine ultimo e completo" (*KP V*, pp. 119 sg. [tr. it. p. 263]).

Perciò, per quanto la ragione teoretica e pratica abbiano interessi diversi, l'unità della ragione convalida pienamente le

richieste appropriate di entrambi in modo che queste trovino soddisfazione senza compensazioni, compromessi o perdite, all'interno della costituzione della ragione, la quale è una sola. Non appena le antinomie sono rivelate, lo spazio, diciamo così, che la ragione pratica occupa con i suoi postulati, la ragione teoretica lo nega a se stessa.

4. Per chiarire: in base alla prospettiva di Kant, è illegittimo da parte della ragione teoretica rivendicare il diritto di respingere tutte le supposizioni che è impossibile dimostrare con chiari esempi dell'esperienza, anche nel caso in cui queste supposizioni dovessero essere necessarie per l'integrità dell'uso pratico della ragione e niente affatto contraddittorie con gli interessi della ragione teoretica (*KP V*, pp. 120 sg. [tr. it. p. 265]). Quest'ultima ha due interessi legittimi: il primo è l'interesse positivo a regolare l'intelletto e a unificare nell'unità sistematica più alta possibile le conoscenze empiriche di basso livello che esso fornisce; il secondo l'interesse negativo a limitare la temerarietà speculativa. Finché i postulati della fede pratica non violano questi interessi, la ragione teoretica non ha alcun motivo di muovere obiezioni.

D'altra parte, è anche illegittimo che a fare da base a postulati sia la ragione pratica empirica, il cui compito infatti è semplicemente servire le inclinazioni. In caso contrario, il paradiso di Maometto e le fantasie dei teosofi imporrebbero alla ragione le loro mostruosità fino a distruggerla (*KP V*, pp. 120 sg. [tr. it. pp. 265-267]). I postulati della ragione pratica pura dipendono piuttosto dall'oggetto a priori costruito dalla stessa ragione pura, e, poiché lo spazio occupato da questi postulati è uno spazio cui essa ha rinunciato, la ragione teoretica non ha, contro di essi, nulla da dire.

A stabilire l'unità della ragione non è, perciò, l'ordine tra i punti di vista delle due forme della ragione determinato dai loro rapporti in quanto prospettive su un (unico) mondo, bensì l'armonia e la piena soddisfazione delle richieste legittime della ragione teoretica e di quella pratica per come trovano espressione nella forma e struttura dei due punti di vista relativi. La ragione si dà la propria unità attraverso una critica di se stessa: l'obiettivo



della critica è precisamente stabilire questa unità.

5. Molti troveranno questa posizione insoddisfacente. Può sembrare che essa proponga un ordine di accomodamento puramente pragmatico, quasi un accordo legale, come se l'unità della ragione fosse stabilita dalla decisione di una corte della ragione – la corte suprema della critica – di sancire una pace tra gli interessi in conflitto della stessa ragione. Ma dire questo sarebbe un errore. Non ci sono, infatti, compensazioni di interessi in contrasto, e tutte le richieste legittime trovano piena soddisfazione. Naturalmente, molti avranno sperato in un'unità modellata sulla stessa struttura del mondo, un'unità già data e che la ragione deve scoprire. Non è il tipo di unità proposto da Kant. Come ho già sostenuto, è su questo che egli rompe con la tradizione della filosofia e della teologia che ha resistito fino ai suoi giorni.

Kant vede nella filosofia una difesa, non un'apologia nel senso tradizionale di Leibniz, bensì la difesa della nostra fede nella ragione e della fede ragionevole che la sostiene. È vero che trovare una prova teoretica della possibilità della libertà ci è impossibile, e tuttavia è sufficiente essere certi che non vi sia alcuna prova di questo tipo della sua impossibilità; e il fatto della ragione ci consente allora di assumerla (*KP V*, p. 94 [tr. it. pp. 207-208]). Se le richieste legittime della ragione teoretica e della ragione pratica trovano posto entrambe all'interno di una sola costituzione della ragione, e se questa costituzione consente lo spazio necessario alla matematica e alla scienza, alla moralità e alla fede pratica, e agli altri interessi fondamentali che proviamo in quanto persone ragionevoli e razionali, allora, per Kant, gli obiettivi della critica della ragione sono stati raggiunti.

È essenziale comprendere che Kant non sta proponendo un'argomentazione secondo la quale le supposizioni della fede ragionevole (in entrambe le forme) sarebbero vere in base ai criteri della verità empirica e scientifica; non è sua intenzione presentare prove che compongano un'argomentazione teoreticamente convincente. L'obiettivo delle considerazioni che egli presenta è mostrare perché sia nostro diritto affermare quelle supposizioni e perché fare questo non significhi calpestare le richieste legittime

della ragione teoretica, per quanto, certo, le pretese dei dogmatismi dell'empirismo e della ragione pura ne escano umiliati, e debbano entrambi cedere il passo alle virtù intellettuali della modestia e della tolleranza.<sup>8</sup> Il nostro affermare quelle supposizioni trae origine dalla nostra sensibilità morale, dalla nostra devozione per la legge morale, e risponde ai bisogni della nostra ragione pratica. La dottrina di Kant è una difesa della fede ragionevole, e più in generale di quelli che egli considera come gli interessi fondamentali dell'umanità.

<sup>1</sup> Non voglio dire che Kant abbia consapevolmente derivato l'idea del sommo bene in questa maniera, anche se i passi citati sembrano suggerirla in modo esplicito. Se lo avesse fatto, avrebbe visto che essa è incompatibile con la priorità della legge morale: è questa legge ad essere data per prima, e il postulato di Dio è richiesto, piuttosto, per garantire la possibilità del suo oggetto a priori, il quale oggetto è anch'esso già dato precedentemente e indipendentemente dall'idea di Dio. Derivarlo da questa è perciò impossibile.

<sup>2</sup> Le analisi principali della fede pratica si trovano nei luoghi seguenti: prima *Critica*, Canone della ragion pura, pp. B824-856 [tr. it. pp. 606-629]; seconda *Critica*, Dialettica, parr. III-IX; terza *Critica*, parr. 75-78, 84-91; *Was heisst: sich im Denken orientieren?* (1789) [tr. it. *Che cosa significa orientarsi nel pensare?*, Edizioni Studium, Roma 1996]; *Streit der Fakultäten* (1798), Parte I e Appendice [tr. it. *Il conflitto delle facoltà*, in *Scritti di filosofia della religione*, Mursia, Milano 1989]. Si vedano anche le due lettere a Lavater dell'aprile 1775, in Zweig, *Philosophical Correspondence*, pp. 79-83.

<sup>3</sup> *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, tr. ing. in *Kant's Political Writings*, a cura di H. Reiss, tr. di H.B. Nisbet, Cambridge University Press,

Cambridge 1990, p. 88 [tr. it. *Sul detto comune: questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la prassi*, in *Scritti di storia, politica e diritto*, Laterza, Roma-Bari 1995, p. 154].

<sup>4</sup> In questo capoverso, descrivo nel modo più sintetico possibile l'idea di fede ragionevole che compare negli scritti politici di Kant: *Idee per una storia universale* (1784), *Sul detto comune* (1793), e *Per la pace perpetua* (1795). Si veda Reiss (a cura di), *Kant's Political Writings*, cit. [tr. it. in *Scritti di storia, politica e diritto*, cit.].

<sup>5</sup> Tr. ing. in Reiss (a cura di), *Kant's Political Writings*, cit., pp. 88 sg. [tr. it. in *Scritti di storia, politica e diritto*, cit., pp. 154-155].

<sup>6</sup> Kant respinge l'idea di un solo stato mondiale; a suo avviso, esso porterebbe o a una tirannia globale, o alla guerra civile, poiché le regioni del mondo di cultura diversa si combatterebbero per conquistare ciascuna la propria autonomia politica. Si veda Reiss (a cura di), *Kant's Political Writings*, cit., pp. 90, 113, 170.

<sup>7</sup> È l'idea di una costituzione che consenta la libertà umana più ampia possibile in base a leggi attraverso le quali la libertà di ciascuno sia resa compatibile con la libertà di tutti gli altri. Kant aggiunge qui che, se è superfluo citare la felicità più grande, è “perché questa già ne seguirà da sé” (*KR* p. B373 [tr. it. p. 301]).

<sup>8</sup> Si veda, per esempio, la Sezione terza del Capitolo II del Libro II della Dialettica (*KR* pp. B490-504 [tr. it. pp. 382-391]).

*Hegel*

# HEGEL I

## La sua filosofia del diritto

### 1. *Introduzione*

1. Inizio ricordando il modo in cui abbiamo proceduto. Analizzando Hume, Leibniz, e Kant, ho cercato di mettere in evidenza i tratti distintivi dei loro rispettivi approcci alla filosofia morale, i motivi che hanno spinto ciascuno a elaborare i testi che studiamo, e ciò che speravano di riuscire a realizzare. Questi autori hanno molto da insegnarci. La conoscenza delle loro opere ci mette di fronte a possibilità di pensiero di gran lunga più ampie di quelle normalmente concepibili. Non le studiamo nella speranza di trovare qualche argomentazione filosofica o qualche idea analitica che ci possa essere immediatamente utile nell'affrontare le questioni filosofiche di oggi per come esse si presentano a noi. No. Studiamo Hume, Leibniz e Kant perché hanno sviluppato dottrine filosofiche profonde e peculiari.

2. Nell'analizzare Hegel (1770-1831), mi propongo un obiettivo assai simile:<sup>1</sup> guardare a ciò che egli ha detto di nuovo e alle caratteristiche particolari del suo contributo. Seppure assai brevemente, esaminerò con questo intento il suo *Lineamenti di filosofia del diritto* (1821) (d'ora in avanti *PR*). Quest'opera contiene la filosofia morale di Hegel e la sua idea peculiarmente istituzionale di vita etica (*Sittlichkeit*), e spiega come questa idea si connetta al modo di concepire le persone come radicate nel, e plasmate dal, sistema delle istituzioni politiche e sociali nel quale vivono. Questa idea e questo modo di concepire le persone sono tra i contributi più importanti di Hegel alla filosofia morale. Purtroppo, non dirò quasi

nulla sulla sua metafisica. Ritengo che buona parte della filosofica morale e politica di Hegel possa reggersi da sola. Senza dubbio molto va perso; in alcuni luoghi di *PR* e delle *Lezioni di filosofia della storia* (*Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*), la metafisica è incontestabilmente in primo piano; la spiegazione ultima di Hegel del corso del mondo e delle transizioni storiche da epoca a epoca si trova nel cosiddetto spirito (*Geist*). Da vero metafisico, Hegel ritiene che *la realtà sia pienamente intelligibile* – che è la tesi dell'idealismo assoluto –, e che perciò *debba* corrispondere alle idee e i concetti di un sistema di categorie ragionevole e coerente. È il sistema esposto passo dopo passo nella *Scienza della logica* (*Wissenschaft der Logik*, 1812-1816). Questi temi fondamentali li lascio da parte.

Considero Hegel un liberale riformista moderatamente progressista,<sup>2</sup> e giudico il suo liberalismo un esempio importante, nella storia della filosofia morale e politica, del *liberalismo della libertà*.<sup>3</sup> Ne sono altri esempi la dottrina di Kant e, in modo meno evidente, quella di J.S. Mill. (Anche *Una teoria della giustizia* propone un liberalismo della libertà, e da questi autori ha preso molto.) Esaminerò in che senso, secondo Hegel, il concetto di libertà trovi la propria realizzazione effettiva *nel* mondo sociale di un particolare momento storico attraverso le sue istituzioni politiche e sociali. Nel sostenere questo, Hegel respinge la trattazione della libertà trascendentale proposta da Kant, e con essa anche l'interpretazione di questi sia dell'etica sia del ruolo della filosofia morale. Come vedremo, in base all'interpretazione che Hegel ne dà, molte delle aspirazioni tradizionali della filosofia morale devono essere fatte rientrare in quelle della filosofia politica.

Oggi, cercherò di spiegare, in particolare, che cosa Hegel intenda dire nel sostenere che “la volontà liberà è la volontà che vuole se stessa in quanto volontà libera”. Ho combinato il paragrafo 10 di *PR* con il paragrafo 27, ma spero di non avere distorto il loro senso. E come possiamo interpretare l'affermazione secondo la quale questa volontà libera è incarnata e si rende manifesta nelle istituzioni politiche e sociali dello stato moderno? Senza sapere

esattamente come e perché, comprendiamo già ora che la trattazione della volontà libera di Hegel promette di essere assai diversa da quella di Kant, da noi esaminata nelle lezioni precedenti. Le posizioni di Hegel su tale questione costituiscono uno dei suoi contributi più importanti alla filosofia morale e politica.

## 2. La filosofia come conciliazione

1. Inizio soffermandomi sul modo in cui Hegel concepisce la filosofia, e cioè come conciliazione.<sup>4</sup> Per capire che cosa questo possa voler dire, considerate il quinto capoverso della Prefazione: “[S]u *diritto*, *eticità*, e *stato* la *verità* è altrettanto antica quanto apertamente esposta e nota nelle *pubbliche leggi*, nella *pubblica morale* e *religione*. Di che cosa abbisogna ulteriormente questa verità, in quanto lo spirito pensante non è pago di possederla così a portata di mano, se non anche di essere compresa, e di conquistare al contenuto già in se stesso razionale anche la forma razionale, affinché essa appaia giustificata per il pensiero libero, il quale non sta fermo a ciò che è dato [...], bensì prende l'avvio a partir da se stesso e appunto perciò esige di sapersi unito nel suo più intimo essere con la verità?”.

Il termine “conciliazione” – *Versöhnung*, in tedesco – è calzante, in questo contesto, perché è convinzione di Hegel che lo schema di istituzioni più appropriato all'espressione della libertà esista già. È davanti ai nostri occhi. Il compito della filosofia, e in particolare della filosofia *politica*, è comprendere questo schema nel pensiero. E non appena lo avremo fatto, ci concilieremo, pensa Hegel, con il nostro mondo sociale. Ora, conciliarsi con il proprio mondo sociale non significa rassegnarsi ad esso. Il termine di Hegel è *Versöhnung*, non *Entsagung* – ossia, rassegnazione. Non è come se il mondo sociale esistente fosse il migliore tra un certo numero di alternative meno felici. Il termine conciliazione dice piuttosto che dobbiamo riuscire a comprendere il nostro mondo sociale come una forma di vita, contenuta nelle istituzioni politiche e sociali, che realizza la nostra essenza – ossia, che dobbiamo

riconoscere in esso la base della nostra dignità in quanto persone che sono libere. Esso ci apparirà così “giustificato per il pensiero libero”.

2. Perciò, il ruolo della filosofia politica è, secondo Hegel, comprendere il mondo sociale nel pensiero ed esprimerlo in una forma grazie alla quale sia per noi possibile riconoscerlo come *razionale*. Hegel dice *vernünftig*. Come ho già osservato analizzando Kant, questa parola occupa un posto di grande rilievo nella filosofia tedesca. Non dobbiamo interpretare il suo significato nei termini della razionalità strumentale o economica – la razionalità mezzi-fini. Spesso è preferibile renderlo con l’aggettivo “ragionevole”. Quando, riflettendo, comprendiamo che il nostro mondo sociale esprime la nostra libertà e ci consente di realizzarla nella nostra vita quotidiana, ci conciliamo con esso. Aiutandoci a fare questo, la filosofia è ben di più di un esercizio meramente accademico. Ci dice qualcosa su di noi; ci mostra la libertà della nostra volontà – che la possediamo attraverso le istituzioni e non in altri modi. A sua volta, questa comprensione dà realtà a una forma di vita. È così perché una forma di vita non può essere pienamente reale o effettiva (*wirklich*) finché non è resa cosciente di sé. Solo nel pensiero e nella consapevolezza di sé degli uomini lo spirito (*Geist*) realizza pienamente se stesso. Perciò, la forma dello stato moderno, lo stato che esprime la libertà delle persone nelle sue istituzioni politiche e sociali, non è pienamente effettiva finché i cittadini non comprendono come e perché siano liberi in essa. Il compito della filosofia politica è aiutarli a comprendere questo. Essa non guarda a un mondo che dovrebbe essere e che come tale sta al di là del loro mondo (come Hegel pensa abbia fatto la filosofia di Kant), ma a un mondo che è davanti ai loro occhi e che realizza la loro libertà.

Qui Hegel attacca l’idea di libertà di Kant al livello più profondo. A suo avviso, ciò che Kant pensa è che la nostra libertà ci sollevi al di sopra di qualsiasi contingenza, sia della nostra natura di esseri umani (delle nostre inclinazioni e bisogni) sia della nostra società e della sua storia, e che pertanto sia per noi *possibile* agire sulla base della legge morale, e raggiungere, per quanto gradualmente, una volontà buona, in ogni data circostanza, alla



sola condizione che ci si sia risolti pienamente ad agire così. Data questa presunta libertà trascendentale, ogni persona avrebbe la stessa possibilità di ogni altra di realizzare l'ideale della persona con un carattere moralmente buono (una volontà buona), quali che siano le sue particolari circostanze nel mondo. È come se Kant pensasse, potremmo dire, che Dio abbia organizzato le cose in modo che ciascuno di noi sia dotato dello stesso potere (o capacità) di operare per la propria salvezza. Hegel negherà che la libertà umana possa essere pienamente realizzata a prescindere dal contesto sociale appropriato. È solo all'interno di un mondo sociale razionale (ragionevole), un mondo che garantisca la nostra libertà attraverso la struttura delle sue istituzioni, che è per noi possibile vivere vite pienamente razionali e buone. E per quanto nessun mondo sociale possa assicurarci la felicità, è solo in un mondo come questo che è possibile essere pienamente felici. Hegel sottoscrive, in sostanza, il consiglio del pitagorico: "Alla domanda di un padre sul modo migliore di educare eticamente suo figlio, un pitagorico dette la risposta [...]: fallo *cittadino di uno stato con buone leggi*" (PR, par. 153).

3. Queste osservazioni ci conducono a un secondo livello della critica di Hegel a Kant. L'obiettivo di Hegel è evitare l'etica del *Sollen* (del dovere) e cambiare in tal modo lo scopo dell'etica – ciò che essa dovrebbe cercare di fare. A operare questo cambiamento fondamentale è l'idea di *Sittlichkeit*. È il luogo dell'etico, l'intero insieme delle istituzioni politiche e sociali razionali (*vernünftig*) che rendono possibile la libertà: la famiglia, la società civile, e lo stato.

Agli occhi di Hegel, l'etica di Kant cerca di offrire agli individui una guida specifica che sia da essi utilizzabile in ogni circostanza particolare della vita quotidiana. Essa richiede a ciascuno di verificare le proprie massime (sincere e razionali)<sup>5</sup> attraverso la procedura dell'imperativo categorico. L'applicazione di questa procedura assicura agli individui risposte dettagliate e chiare. La posizione di Hegel è assai diversa. A suo avviso, la bussola morale dev'essere cercata nelle istituzioni e nei costumi del nostro stesso mondo sociale; poiché infatti siamo cresciuti in essi e in essi abbiamo sviluppato abitudini di pensiero e di azione, queste

istituzioni e costumi fanno ormai parte di noi. Ovviamente, Kant respingerebbe questa prospettiva in quanto incompatibile con l'ideale dell'autonomia. Ma per come Hegel vede le cose, Kant non assicura un'autonomia *effettiva*. Per poterne godere realmente, dobbiamo appartenere a un mondo sociale *razionale* (ragionevole) che, alla luce delle nostre riflessioni, possa risultarci accettabile in quanto capace di soddisfare i nostri bisogni fondamentali, e con cui ci sia dunque possibile conciliarci. Hegel intende dimostrare che gli individui possono agire e agiscono di fatto liberamente proprio conducendo le loro vite sulla base dell'abitudine e del costume (assumendo che la riflessione li dimostri ragionevoli). È così nel mondo moderno (ma non in quello antico e medioevale), le cui istituzioni sociali devono infatti promuovere la soggettività, l'individualità e la particolarità, o ciò che in una parola Hegel chiama sostanzialità.

In base al modo di Hegel di concepire la libertà, solo una sostanza può essere pienamente libera, e il mondo sociale razionale è una sostanza. Quanto agli individui, essi possono raggiungere la libertà più piena che è loro accessibile, in quanto opposta alla falsa autonomia dell'etica di Kant, solo diventando capaci di riflettere su di sé e accogliendo gli accidenti (come Hegel dice) del mondo sociale razionale. Come il termine "accidenti" ci rivela, per gli individui è impossibile, secondo Hegel, essere da soli sostanze, essere liberi in loro stessi. Piuttosto, essi sono, per così dire, accidenti di una sostanza – del mondo sociale razionale –, ed è attraverso *questa* sostanza che essi raggiungono la loro vera libertà. Non prendete in antipatia la terminologia della sostanza-accidente di Hegel, anche se – lo riconosco – non è del tutto senza difetti e può indurre a fraintendimenti. La cosa importante da sottolineare è che è solo attraverso l'autoriflessione degli individui, solo tramite il loro conciliarsi con il loro mondo sociale (razionale), il riconoscerlo, a ragione, come *vernünftig*, e il condurre la propria vita di conseguenza, che il mondo sociale è portato alla sua piena sostanzialità. Perciò, se è vero che le istituzioni sociali razionali rappresentano il necessario sfondo della libertà e della vera autonomia degli individui, è anche vero che senza la riflessione, il

giudizio e la condotta razionale (ragionevole) di questi, la sostanzialità e la libertà del mondo sociale è nell'impossibilità di prodursi.

Perciò, l'obiettivo che, diversamente da Kant, Hegel attribuisce alla trattazione dell'etica in quanto *Sittlichkeit* non è dirci che cosa *dovremmo* fare – questo già lo sappiamo – ma *conciliarci* con il nostro mondo sociale *effettivo* e dissuaderci dal fermare il nostro pensiero e la nostra riflessione su un mondo sociale ideale. Quando infatti contempliamo uno di questi mondi, siamo portati a indugiare sui limiti del nostro mondo sociale effettivo e quindi a criticarlo e condannarlo. Ma non è di questo che abbiamo bisogno, bensì di conciliarci con esso e di penetrare la sua vera natura in quanto *razionale*; e per penetrare questa natura, abbiamo bisogno di una trattazione filosofica di questo mondo, e in definitiva di una concezione filosofica del mondo nel suo insieme e perciò anche di una filosofia della storia.

4. Le critiche di Hegel a Kant sono di tipi diversi, alcune di fondo e altre meno. Ora che abbiamo considerato le due più serie, dovremmo soffermarci su alcune obiezioni meno profonde ma più familiari. Conoscendo già le critiche più radicali, possiamo comprendere più facilmente le altre. La più nota è la tesi secondo la quale la concezione formale della moralità di Kant sarebbe in qualche modo vuota (*PR*, par. 135).

Hegel non sostiene che la dottrina morale di Kant sia del tutto priva di contenuto. La procedura dell'imperativo categorico esclude certamente alcune cose; Hegel non contesta questo. Piuttosto, afferma che questa procedura non ci fornisce tutto il contenuto che Kant pretende ci dia. Non solo. Le conclusioni morali cui essa conduce non sono neppure conclusioni in considerazione delle quali potremmo vantare appropriatamente una vera conoscenza: attraverso la procedura dell'imperativo categorico non raggiungiamo la conoscenza morale. Possiamo farlo solo in quella che Hegel chiama *Sittlichkeit*.

Né le conclusioni derivabili dalla procedura dell'imperativo categorico sono fisse e valide in *ogni* circostanza, come invece Kant sembra pensare. La ragione sta in questo. Per giungere a queste

conclusioni, non possiamo fare a meno di assumere certe circostanze contingenti, di considerare determinate condizioni di sfondo come date. Perciò, in generale, quali massime siano accettate e quali respinte dipenderà da questi fattori. Il problema non sta nei doveri specifici che Kant afferma di derivare dalla legge morale, che Hegel considera infatti in misura maggiore o minore accettabili, quanto meno nella forma generale in cui Kant li presenta. Nel complesso, Hegel non contesta, cioè, lo schema dei doveri che Kant dichiara di derivare dalla legge morale. Ma ritiene che egli giunga a questo contenuto solo perché presuppone sullo sfondo un mondo sociale razionale; e tuttavia, assumendo questo sfondo, Kant si lascerebbe semplicemente sfuggire le questioni più importanti: vale a dire, come elaborare una caratterizzazione filosofica del mondo sociale razionale.

A un secondo livello, la critica di Hegel alla guida che Kant aspira a fornirci mette in questione la sua adeguatezza. Questa guida non risponderebbe ai nostri bisogni etici fondamentali, i quali rimanderebbero, infatti, al modo in cui ci rapportiamo al nostro mondo sociale. Secondo Hegel, ciò che abbiamo bisogno di sapere è quando le istituzioni di questo mondo siano razionali e quale sia il loro scopo.

5. Hegel considera Kant come mosso da un desiderio radicale di purezza: il desiderio di agire sulla base della sola legge morale non spinto da altro. È questo, a suo giudizio, a stare al fondo della distinzione di Kant tra prudenza e moralità e della trattazione della supremazia della volontà buona. Ma il modo in cui, nella dottrina di Kant, si suppone che ciascuno di noi concepisca se stesso in quanto agente morale è, secondo Hegel, sia angusto sia alienante.

a) È *angusto* per due motivi: perché ignora le caratteristiche che assumiamo in quanto membri del nostro mondo sociale o della nostra comunità particolare, e perché, dal punto di vista motivazionale, limita eccessivamente il genere di motivi considerati come compatibili con un carattere buono moralmente.

b) È *alienante* perché la forma di vita morale richiesta dalla dottrina di Kant esclude così tanti desideri e aspirazioni della vita di ogni giorno e ce ne allontana così profondamente da alienarci

dalle faccende quotidiane. Potremmo dire che la distinzione di Kant tra prudenza e moralità è per Hegel da respingere: ciò che egli intende piuttosto sostenere è che le aspirazioni della vita quotidiana – le aspirazioni dell'amore e l'amicizia, della famiglia e le associazioni, e così via, ciascuna perseguita nei suoi stessi termini e a partire da motivi normali – sono tutte pienamente compatibili con la vita etica – con la cosiddetta *Sittlichkeit*.

6. Un aspetto essenziale della prospettiva di Hegel è la tesi secondo cui il mondo sociale razionale è tutt'altro che un mondo *perfetto*. Esso soffre, al contrario, di seri problemi sociali che sono causa, per gli uomini, di un'infelicità e un dolore profondo. Hegel analizza, tra gli altri, il problema del divorzio, della povertà e della guerra. Così, nella Prefazione a *PR*, si legge: "Conoscere la ragione come la rosa nella croce del presente e in tal modo godere di questo, questa intellesione razionale è la *conciliazione* con la realtà, che la filosofia procura a coloro nei quali una volta è affiorata l'interna esigenza di *comprendere*" (tr. ing. capoverso 14 [tr. it. p. 16]).

Perciò, conciliarsi con il proprio mondo sociale non significa pensare che ogni cosa sia soddisfacente e ognuno felice. Il mondo sociale razionale non è il mondo meraviglioso di un'utopia, e coltivare utopie è ingenuo e folle: non esistono mondi del genere, né possono esistere. La contingenza e l'accidentalità, la sfortuna e la cattiva sorte sono elementi del mondo non eliminabili; le istituzioni sociali non sono in grado di correggerli, a prescindere da quanto razionalmente siano disegnate. E tuttavia, un ordine sociale razionale assicura la libertà e consente ai cittadini di realizzare le proprie. È un dato di fatto che questa loro libertà *possa* essere garantita, e per Hegel la libertà è il bene più grande. E per quanto non valga altrettanto per la felicità, nondimeno la libertà favorisce anche questa mettendoci in grado di raggiungerla, ma a condizione che abbiamo fortuna e conduciamo la nostra vita con saggezza.

A questo proposito, può essere utile citare una differenza tra Hegel e Marx. Hegel pensa questo: che i cittadini di uno stato moderno siano oggettivamente liberi oggi, e che la loro libertà sia garantita dalle istituzioni politiche e sociali di questo stato. E

tuttavia, soggettivamente, sono alienati. Essi tendono a non capire che il mondo sociale di fronte ai loro occhi è un luogo ospitale. Non riconoscendolo come tale, non si sentono in esso presso di sé (*bei sich*), né lo accettano e difendono. Non così per Marx. Egli ritiene, al contrario, che essi siano alienati tanto soggettivamente quanto oggettivamente. Il superamento di questa alienazione sia soggettiva sia oggettiva avrà luogo, a suo avviso, unicamente nella società comunista che la rivoluzione porterà con sé.

### 3. *La volontà libera*

1. Ricordate che il nostro obiettivo è comprendere cosa Hegel intenda dire nel sostenere che “la volontà libera è la volontà che vuole se stessa in quanto volontà libera”. Qui, a interessarci sono i paragrafi 5-30 dell'Introduzione. Sono pagine molto difficili, ma è il tema da cui Hegel prende le mosse e che considera come il suo punto di partenza. E tuttavia, non è solo per questo che anche noi cominciamo da qui. Se vogliamo comprendere l'importanza della *Sittlichkeit* in generale e il ruolo della società civile e del diritto nel progetto della conciliazione, capire cosa Hegel dica in questi paragrafi è indispensabile.

Si assuma che il concetto di volere corrisponda al concetto di essere in grado di agire in vista di un qualche fine, un fine che identifichiamo o accettiamo come nostro. Di quali elementi o momenti, come talvolta Hegel dice, pensiamo sia composto questo concetto? Considero i paragrafi 5-7 come parti di un'unità.

a) Il primo elemento indicato da Hegel (par. 5) è quello della pura indeterminatezza. È ciò che ci resta quando togliamo dalla nostra coscienza qualsiasi limite e qualsiasi contenuto sia in essa presente in qualunque punto del tempo. Supponete che questi limiti e questi contenuti vi siano dati dalla natura o dai vostri desideri e impulsi. Immaginate ora di non avere nessuno di questi desideri o impulsi. Nelle lezioni del 1824-25, leggiamo: “L'essere umano può astrarre da qualsiasi contenuto, liberarsi di esso; qualunque cosa vi sia nella mia rappresentazione, posso lasciarla

andare, posso rendermi assolutamente vuoto [...] [E]sso [l'essere umano] può rinunciare a ogni legame di amicizia o di amore, non importa di che tipo" (tr. ing. a cura di Wood, p. 398 nn.). È il puro pensare se stessa della volontà: "Das reine Denken seiner selbst". Nel commento al paragrafo 5, Hegel sottolinea, come ha fatto Kant, che il pensare e il volere non sono attività separate bensì due aspetti di una medesima cosa.

b) Nel paragrafo 6, Hegel chiarisce che, nel volere, l'io passa da questa pura indeterminatezza al porre una determinatezza: si dà un contenuto e un oggetto. Attraverso questo porre qualcosa di determinato, l'io entra in genere in un esserci determinato. Nel cercare il proprio contenuto e nel raggiungere il proprio oggetto, ha risolto la sua indeterminatezza diventando qualcosa di particolare.

c) Il paragrafo 7 dice che il concetto di volontà è l'unità di entrambi gli elementi precedenti. Il contenuto e l'oggetto della volontà sono riflessi entro di sé e in tal modo ricondotti all'universalità. Questa universalità è, dice Hegel, individualità.

Considerati insieme, i paragrafi 5-7 caratterizzano la capacità della volontà di determinarsi a partire dalla sua pura indeterminatezza e quindi di fare propri i suoi fini e obiettivi – o, potremmo dire, di identificarsi con i fini che ha adottato. Nel fare questo, la volontà (o l'io, se preferite) sa – come ricorderete essa è insieme pensare e volere (par. 5) – che avrebbe potuto adottare fini e obiettivi diversi, che è necessario che essa adotti qualche fine, e inoltre che deve identificarsi con i fini che ha adottato. Essa avrebbe potuto adottare fini diversi perché ha inizio dalla pura indeterminatezza; deve adottare qualche fine perché altrimenti resterebbe vuota e mai entrerebbe in un esserci né realizzerebbe se stessa; e deve identificarsi con i fini che adotta o farli propri poiché in caso contrario non potrebbe agire davvero.

2. A questo punto, dobbiamo vedere quale contenuto sia appropriato al concetto della volontà libera. Questo concetto non rimanda semplicemente al concetto di una volontà che vuole qualsiasi cosa essa voglia. Né una volontà libera è una volontà che adotti semplicemente qualsiasi desiderio o impulso le capiti di avere. Sotto questo aspetto, Hegel segue Kant. Che il concetto di

una volontà libera sia il concetto di una volontà che vuole ciò che è appropriato a una volontà libera non è dunque una sorpresa. Quindi, in quanto volontà libera, la volontà dev'essere autodeterminata e non determinata da ciò che le è esterno. È questo pensiero a condurre Hegel a scrivere, nel paragrafo 10, che “[s]oltanto allorché la volontà ha se stessa per oggetto, essa è per sé ciò che essa è in sé” (una frase che abbiamo già richiamato più sopra). E più avanti, nel paragrafo 27, leggiamo: “La determinazione assoluta [...] dello spirito libero (par. 21) è che a esso sia oggetto la sua libertà – oggettivamente tanto nel senso ch'essa sia come il sistema razionale di se stessa, quanto nel senso che ciò sia realtà immediata (par. 26) –, per esser per sé, come idea, ciò che la volontà è in sé; il concetto astratto dell'idea della volontà è in genere *la volontà libera*, la quale *vuole la volontà libera* [der freie Wille, der den freien Willen will]”. O si veda ancora il paragrafo 23: “Soltanto in questa libertà la volontà è semplicemente *presso di sé* [bei sich], poiché essa si riferisce a nient'altro che a se stessa, così come con ciò ogni rapporto della dipendenza da qualcos'altro cade via. La volontà è vera o piuttosto è la *verità* stessa, poiché il suo determinare consiste nell'esser nel suo esserci [Dasein] (cioè nell'esser come cosa stante di fronte a sé) ciò che è il suo concetto; ovvero il puro concetto ha l'intuizione di se stesso per suo fine e realtà”.

Molto bene, ma cosa significa tutto questo, mi chiederete! Per cominciare, consentitemi di affermare le cose seguenti. La volontà libera vuole se stessa in quanto volontà libera in primo luogo quando vuole un sistema di istituzioni politiche e sociali all'interno del quale può essere libera. Ma questo non è sufficiente. La volontà libera vuole se stessa in quanto volontà libera quando, in secondo luogo, nel volere i fini di queste istituzioni, li adotta come propri, e, in terzo luogo, quando, in conseguenza di questo, vuole un sistema di istituzioni all'interno del quale essa sia *educata* al concetto di se stessa come volontà libera da diverse delle caratteristiche pubbliche degli ordinamenti di queste istituzioni, le quali caratteristiche esibiscono, appunto, questo concetto di una volontà libera (o il concetto di libertà). Prestate attenzione, qui, all'importanza



dell'educazione (*Bildung*).

Dobbiamo costantemente tenere presente che Hegel non si riferisce alla volontà degli individui in generale; e neppure alla vostra o alla mia. L'oggetto del suo discorso è il *concetto* della volontà libera. Questo concetto è un aspetto dello spirito (*Geist*) che acquista realtà nel mondo nel corso della storia umana, assumendo, di epoca in epoca, una forma via via più appropriata all'espressione della libertà della volontà. Per Hegel, un sistema di diritto è un ambito della libertà reso effettivo. Nel paragrafo 29, scrive: "Questo, che un esserci [*Dasein*] in genere è esserci della *volontà libera*, è il *diritto*. Esso è quindi in genere la libertà, come idea". (In tedesco suona così: "Dies, dass ein Dasein überhaupt Dasein des freien Willens, ist das Recht".)

Avendo queste affermazioni come base, aggiungerò che, per giustificare un sistema di diritto – un sistema di istituzioni politiche e sociali in cui sia anche compreso uno schema di diritti –, è necessario dimostrare che esso è indispensabile all'espressione della natura libera della volontà. Così, nel paragrafo 30, leggiamo: "Il diritto è qualcosa di *sacro in genere*, unicamente poiché esso è l'esserci [*Dasein*] del concetto assoluto, della libertà autocosciente".

La tesi che Hegel difende in *PR* dice che il sistema delle istituzioni descritto in quest'opera è il sistema più appropriato – in questa fase dello sviluppo storico dello spirito – all'espressione e realizzazione della libertà. E poiché le cose stanno così, giustificare queste istituzioni rispetto alla volontà libera è possibile. È il concetto di Hegel di giustificazione, o legittimità, di un sistema di istituzioni.

3. Tutto questo è ancora piuttosto oscuro ma le cose si vanno mano a mano chiarendo. Una cosa importante è evitare fraintendimenti riguardo al significato della connessione operata da Hegel tra il concetto di una volontà libera e un sistema di istituzioni politiche e sociali. Per prima cosa, cito l'aggiunta AL paragrafo 156: "L'etico non è astratto come il bene, sibbene, in senso intensivo, reale. Lo spirito ha realtà, e gli accidenti della medesima sono gli individui. Nell'etico perciò sono sempre possibili soltanto i due punti di vista per cui, o si muove dalla sostanzialità, o si

procede atomisticamente elevandosi dalla singolarità intesa come base: quest'ultimo punto di vista è privo di spirito, giacché esso conduce soltanto a una giustapposizione, ma lo spirito non è nulla di singolare, bensì unità del singolare e dell'universale".

Il senso è questo: in base alla prospettiva di Hegel, è sbagliato cominciare da individui dati, assumendo che essi siano già mossi da un desiderio di libertà, o che in effetti comprendano già in cosa la libertà consista. Non è come se le persone – per fare un altro esempio – desiderassero già il piacere, la soddisfazione di certi dati interessi naturali, o ancora possedere più ricchezza e potere delle altre. Se le cose stessero così, allora, assumendo l'appropriatezza di questi desideri e obiettivi, non dovremmo fare altro che determinare in cosa il sistema delle istituzioni politiche e sociali dovrebbe consistere. E in effetti, che ci sia possibile specificare il significato del desiderio di piacere o di ricchezza anche prescindendo da qualsiasi sistema di istituzioni sociali, lo possiamo supporre senza difficoltà. In questo caso, la sola cosa che dovremmo fare è chiederci quale sistema prometta di dimostrarsi lo strumento migliore – il mezzo più efficace – per soddisfare questi fini.

Per come la interpreto, la tesi di Hegel è che il caso del concetto di una volontà libera che vuole se stessa in quanto volontà libera è diverso. Nel cercare di comprendere la vita etica, dobbiamo partire dal sistema, dato storicamente, delle stesse istituzioni, dalla vita etica nella sua sostanzialità per come aprendo gli occhi la vediamo. Possiamo inferirne questo: per Hegel, l'idea che il sistema delle istituzioni sia per la vita etica un semplice strumento è da respingere. Egli ritiene che ciò che queste istituzioni fanno è costituire – per usare un termine cui oggi si ricorre assai spesso – la vita etica. Ma qual è la forza del verbo "costituire" in questo contesto? Anche Rousseau e Mill pensavano che le istituzioni della libertà fossero buone in loro stesse e non semplicemente in quanto strumento per la promozione della felicità o del benessere. E Kant sosteneva, penso, che i principi del diritto costituissero lo schema dei diritti umani: un sistema di libertà in cui la libertà di ciascuno può coesistere con la libertà di ogni altro. La giustificazione di

questi principi ha per base la legge morale in quanto legge della libertà, ed è interamente indipendente dal principio della felicità (si veda *Sul detto comune*, tr. ing. pp. 79 sg. [tr. it. pp. 144-145]). Ma penso sia poco fruttuoso continuare a discutere il significato dei termini di Hegel in questo modo. Dobbiamo tornare al senso del suo testo.

#### 4. *La proprietà privata*

1. Più sopra ho ricordato la tesi di Hegel secondo la quale qualsiasi incarnazione istituzionale del concetto di volontà libera è ciò in cui il diritto consiste. L'oscurità di questa osservazione può essere dissipata, penso, solamente guardando ai dettagli del modo in cui Hegel descrive queste istituzioni. Dato il tempo a nostra disposizione, potremo considerare esclusivamente il caso della proprietà. Ma prima di passare a questo, consentitemi poche parole sulla trattazione del diritto astratto dei paragrafi 34-40. Innanzitutto, un punto importante, per fortuna facilmente comprensibile. Come ricorderete, un sistema di diritto dev'essere giustificato considerando la sua capacità di rendere effettivo il concetto di una volontà libera che ha se stessa per oggetto. E ciò significa che un tale sistema non può essere giustificato in considerazione della sua capacità di soddisfare i bisogni e i desideri delle persone, o di garantire il loro benessere. In questo caso, le giustificazioni utilitaristiche non sono dunque appropriate. Come Hegel dice nel paragrafo 37, "[n]el diritto formale [...] non ha importanza l'interesse particolare, la mia utilità o il mio benessere – altrettanto poco il particolare fondamento della determinazione della mia volontà, l'intellezione e intenzione".

La proprietà privata deve basarsi, perciò, su considerazioni di libertà, essendo la libertà la base della nostra dignità e del diritto. Su tale punto, Hegel segue Kant, per il quale, infatti, è vero questo: che la legge morale è una legge della libertà, e che la capacità di agire a partire da questa legge è la base della nostra dignità e ciò che ci rende membri di un regno dei fini.

2. Nell'avere personalità, dice Hegel, sono consapevole di me stesso in quanto questa persona (par. 35). Ovviamente, sono mosso anche da impulsi e desideri, e limitato dalle mie circostanze; e tuttavia, sono, in quanto persona, semplice relazione a sé, e perciò so di avere una volontà che è indeterminata e libera. È così perché posso sia supporre senza i desideri e gli impulsi particolari che mi muovono, sia immaginarmi in circostanze diverse.

Ora, come Hegel dice nel paragrafo 36, la personalità contiene la capacità di avere diritti e costituisce il concetto e la base del sistema del diritto astratto e formale. Egli scrive perciò: "L'imperativo giuridico è [...]: *sii una persona e rispetta gli altri come persone*".

Ma per quanto siano presenti in noi, i nostri desideri e bisogni particolari non fanno parte essi stessi della personalità come tale – della sua capacità di avere diritti, o in effetti della sua capacità di avere una volontà libera. E perciò, per la spiegazione e la giustificazione dei diritti, sono irrilevanti. I diritti di base della personalità non dipendono da quali siano i nostri desideri e bisogni. Nel paragrafo 38, Hegel dice: "La necessità di questo diritto, sulla base del medesimo fondamento della di lui astrazione, si limita al negativo: non ledere la personalità e ciò che ne deriva. Ci sono perciò soltanto *divieti giuridici*".

3. Riguardo al sistema della proprietà privata, la domanda è perciò questa: in che modo il sistema dei suoi diritti si conforma alle due ingiunzioni "sii una persona e rispetta gli altri come persone" e "non ledere la personalità e ciò che ne deriva"? In che modo esattamente i diritti di proprietà – il diritto di possederla, utilizzarla, e persino sfruttarla malamente; di escludere gli altri da essa, e infine di venderla – dimostrano rispetto per le persone e incorporano il concetto della volontà libera? Possiamo indicare tre caratteristiche del sistema della proprietà privata che dimostrano rispetto per le persone.

a) Come abbiamo visto analizzando il concetto di una volontà libera, la volontà e le persone che posseggono una volontà libera devono risolvere la loro indeterminatezza ed entrare nella sfera esterna per poter esistere come idee. Hegel lo ribadisce nel

paragrafo 41. Ora, ad essere esterna allo spirito è la cosa: le cose sono non libere, non personali, e prive di diritti (par. 42). Viceversa, in un sistema di diritto astratto, le persone hanno il diritto di porre la loro volontà in qualsiasi cosa della sfera esterna e perciò di farla propria. La cosa non ha, in se stessa, alcun fine, e deriva il suo posto e il suo uso dalla volontà del suo possessore.

È il diritto assoluto di appropriazione che l'uomo possiede su ogni tipo di "cosa".

Qui, il pensiero di Hegel sembra essere questo: quando un sistema di diritto (di leggi e istituzioni) assicura a ogni persona il diritto di possedere qualsiasi tipo di cosa in quanto cosa (che è del tutto priva di personalità), e lo fa in considerazione unicamente della personalità e dunque indipendentemente dai bisogni e i desideri delle persone, allora tale sistema esprime il concetto di una volontà libera, quello della dignità delle persone libere in quanto persone di questo tipo, e quello della loro supremazia su tutte le cose.

b) Una seconda caratteristica del sistema della proprietà privata che, secondo Hegel, rivela rispetto per le persone è il seguente: in quanto proprietarie, le persone possono fare delle loro proprietà qualsiasi cosa esse vogliano, purché naturalmente ciò che fanno sia compatibile con il rispetto dei diritti degli altri in quanto persone. Abbiamo desideri e bisogni oscillanti e mutevoli, e questi desideri e bisogni possono incidere sul modo in cui utilizziamo la nostra proprietà ed esercitiamo i nostri diritti, per esempio inducendoci a venderla. E tuttavia, i nostri diritti di proprietà sono basati non sui desideri e i bisogni che proviamo, bensì sul nostro status di persone. Lo dice chiaramente il paragrafo 45: "[C]he io renda mio qualcosa per naturale bisogno, impulso e per l'arbitrio, è l'interesse particolare del possesso. Ma il lato per cui io come volontà libera sono a me oggettivo nel possesso e per tal modo anche per la prima volta volontà reale, costituisce il verace e giuridico in quest'ambito, la determinazione della *proprietà*". E nell'osservazione Hegel aggiunge: "Aver proprietà appare come mezzo riguardo al bisogno, se questo vien reso la cosa prima; ma la posizione verace è che dal punto di vista della libertà, la proprietà,

intesa come il primo esserci [*Dasein*] della medesima, è fine essenziale per sé”.

Perciò, è in quanto volontà libera che ho il diritto di avere proprietà; i miei bisogni e la soddisfazione dei miei desideri non hanno con questo nulla a che fare. Secondo la posizione verace, come Hegel dice, il sistema di proprietà trova la propria giustificazione nel suo essere l’incarnazione più appropriata della libertà. In quanto espressione della libertà, il sistema stesso è fine sostanziale.

c) La terza caratteristica del sistema di proprietà che dimostra rispetto per le persone è la seguente. Poiché le persone sono individui, la loro proprietà diventa per essi oggettiva come proprietà privata (par. 46). E qualcosa di simile si può dire anche dei corpi (par. 48). Se il mio corpo dev’essere lo strumento della mia persona in quanto dotata di una volontà libera, devo prendere possesso di esso. Divento oggettivo per me stesso nel mio corpo. Ma dal punto di vista degli altri, nel mio corpo sono di fatto un essere libero, e il mio possesso di esso è immediato, una faccenda scontata. Perciò, il mio corpo è la prima incarnazione della mia libertà. Tutti noi dobbiamo possedere un qualche corpo; è attraverso la diversità dei nostri corpi che veniamo distinti l’uno dall’altro. Non poter possedere alcun corpo significa essere uccisi. Così, in modo assai simile, non poter possedere alcuna proprietà (come i guardiani della *Repubblica* di Platone) significa subire una violazione dei diritti della personalità. Ovviamente, questa violazione non è tanto grave quanto essere del tutto privati del corpo, ma resta ugualmente una limitazione pesante dell’esercizio della personalità, non richiesta dai diritti degli altri.

Perciò, dimostriamo rispetto per le persone dimostrando rispetto per l’integrità dei loro corpi e onorando il precetto di non far loro del male, non danneggiarle e naturalmente non renderle schiave (poiché la schiavitù priva gli altri della loro direzione e dell’uso del loro corpo). Allo stesso modo, dimostriamo rispetto per le persone rispettando le proprietà che posseggono, non importa di che tipo. Quanto ciascuno debba possedere e se le proprietà debbano essere eguali o non sono questioni che riguardano altro, e

il diritto astratto non se ne occupa (par. 49).

4. Fin qui, mi sono limitato a parafrasare la prospettiva di Hegel, per come sono in grado di comprenderla, cercando di riformularla con parole a mio giudizio più chiare. Spero di averla esposta in una forma sufficientemente comprensibile e di non avere distorto il suo senso. Il punto cruciale che è importante avere presente è che il ragionamento di Hegel sembra muovere rigorosamente da ciò che è richiesto se il sistema di proprietà – o qualunque altro sistema di diritto – deve esprimere la libertà. O più esplicitamente, se deve esprimere il concetto di una volontà libera che vuole se stessa in quanto volontà libera e che perciò prende sé a proprio oggetto. È questo concetto di volontà libera a fare da base al concetto di persona e di personalità. Non cercherò di verificare se Hegel presenti un'argomentazione in senso stretto, né se fosse sua intenzione quanto meno provarci. Procedere a questa verifica sarebbe estremamente difficile.

Ma proporrò, tuttavia, alcune considerazioni generali. Osservate, per prima cosa, che Hegel lascia da parte qualsiasi appello ai vantaggi che la proprietà privata può assicurare o alle singole persone o alla società nel suo insieme. Non si appella alle conseguenze desiderabili, dal punto di vista della società, che la proprietà può a lungo andare produrre. Né si richiama a ciò che le persone potrebbero voler fare con le cose in loro possesso. Sotto questo aspetto, come prima di lui è stato Kant, Hegel è radicalmente contrario alle giustificazioni e spiegazioni utilitaristiche o welfaristiche dei sistemi di diritto. Come vedremo la prossima volta, è una caratteristica, questa, del liberalismo della libertà.

In modo meno ovvio, non si appella neppure a un bisogno di proprietà di tipo psicologico, come se, per qualche motivo, le persone non potessero svilupparsi in cittadini liberi se non in una società in cui la proprietà privata fosse permessa. A un certo punto, egli vorrà tener conto senza dubbio di questo bisogno, ma non intende appellarsi a esso in prima istanza. Nella sezione sul diritto astratto, la difesa della proprietà privata dipende da altro: dalla dimostrazione secondo la quale essa è l'espressione più appropriata

della libertà. È in questo che cogliamo le caratteristiche peculiari della dottrina di Hegel. Non proporrò altri esempi, ma lo stesso modello è rintracciabile in molti altri luoghi. Mi sono occupato del concetto della volontà libera e della proprietà privata perché la sua relativa semplicità consente di illustrare la tesi principale.

## 5. *La società civile*

1. Ricordate che le tre istituzioni principali della vita etica sono la famiglia, la società civile, e lo stato. La famiglia è la vita etica nella sua fase naturale o immediata. A tempo debito, la sua unità sostanziale cede il passo alla società civile, la quale consiste in un'associazione di individui in una universalità che è solo astratta o formale. La società civile è quindi riportata a sua volta all'universale sostanziale dallo stato e i suoi poteri costituzionali. Naturalmente, la società civile non sorge direttamente dalla famiglia. Qui, l'ordine delle cose è concettuale – è storico unicamente nel senso ampio di Hegel. Per noi, la cosa importante è questa: i sistemi di diritto, per esempio il sistema della proprietà privata, non richiedono la società civile; piuttosto, è all'interno e attraverso le istituzioni della società civile, come il libero mercato, che la consapevolezza della libertà della volontà *nella* proprietà è possibile.

La società civile consiste di tre parti.

a) Il sistema dei bisogni (*Bedürfnisse*). È il sistema economico, il luogo in cui gli individui si scambiano beni e servizi per soddisfare i propri bisogni e voleri, i quali assumono forme nuove e si sviluppano via via che l'economia progredisce. Lo scambio finisce con il determinare il modo in cui i bisogni sono soddisfatti. La divisione del lavoro aumenta; gli individui e le famiglie riconoscono di essere interdipendenti. Gli stati, o classi (*Stände*), prendono forma: una classe agricola, una dell'industria, e una classe "universale" di funzionari pubblici. Assistiamo così alla nascita dell'economia moderna.

b) L'amministrazione della giustizia (*Rechtsflege*). Il diritto astratto è formulato in leggi che sono definite, promulgate e note.



Questo aspetto pubblico è una caratteristica essenziale delle leggi, le quali sono concepite infatti per proteggere gli individui dal danno e dall'offesa. È la parte nuova. Nella società civile, "l'uomo ha valore così, perché è uomo, non perché è ebreo, cattolico, protestante, tedesco, italiano ecc." (PR, par. 209). La combinazione di individui autosufficienti organizzati in un sistema di bisogni, con la garanzia di sicurezza per le loro persone e le loro proprietà attraverso un sistema di giustizia, dà origine, nelle parole di Hegel, a una "universalità formale".

c) La polizia (*Polizei*) e la corporazione (*Korporation*). Il termine *Polizei* deriva dal greco *politeia*, e il suo significato è assai più ampio di quello del nostro "polizia". Al tempo di Hegel, rimandava oltre che all'applicazione della legge, anche alla fissazione dei prezzi dei beni necessari, al controllo della qualità delle merci, alle disposizioni per gli ospedali, all'illuminazione stradale, e a molto altro. Hegel analizza a lungo i problemi della società civile. È angosciato dall'aumento della povertà e dalla *Pöbel* (plebe) risentita, ma non propone alcuna soluzione.

Poiché include tanto i datori di lavoro quanto i dipendenti, la corporazione di Hegel non è un sindacato. Essa organizza, tra l'altro, anche gli enti religiosi, le società di studiosi, e i consigli municipali. Il ruolo delle corporazioni è moderare l'individualismo competitivo del sistema dei bisogni (dell'economia) e preparare i *Bürger* alla loro vita come cittadini dello stato. La società civile è quindi riportata a sua volta all'universale sostanziale e alla vita pubblica ad essa dedicata dallo stato e dai suoi poteri costituzionali. (Qui ho utilizzato il linguaggio del paragrafo 157.)

2. Hegel attribuisce alla trattazione della società civile una grande importanza; e già questo lo distingue da altri autori. In base al suo modo di concepirla, la società civile è una novità dello stato moderno; essa caratterizza la modernità. A rendere l'approccio di Hegel peculiare è la scelta di considerare molti aspetti normalmente ritenuti elementi dello stato come in realtà elementi della società civile. Pensate, per esempio, all'analisi del giudiziario, della polizia e della corporazione. A distinguersi dalla società civile è lo stato *politico*; anche se, in senso ampio, lo stato è costituito

insieme dalla società civile e dallo stato politico (par. 267).

Può essere d'aiuto un confronto con la società greca. Nella sua concezione di essa, Hegel attribuisce a questa società solamente due forme di vita etica: la famiglia e lo stato, o polis. Essa non aveva una società civile. Per quanto infatti nella progressione dialettica dei concetti proposta in *PR* la società civile venga prima dello stato, storicamente essa ha fatto la sua comparsa solo dopo le prime forme di questo. Secondo Hegel, non esistendo nella società greca alcuna società civile, i membri di essa non avevano alcuna concezione di se stessi in quanto persone con interessi particolari e separati che essi potessero considerare come propri e che desiderassero perseguire. E di conseguenza, si identificavano irriflessivamente con la propria famiglia o la polis. Ossia, concepivano se stessi come membri di una famiglia specifica o uno stato particolare, e perseguivano gli interessi di queste forme sociali senza essere turbati da nessuna delle esitazioni caratteristiche di una coscienza capace di tener conto di interessi più universali. Non appena compare il pensiero riflessivo, questa forma di vita irriflessiva si fa inevitabilmente instabile e cade in rovina.

Come molti tedeschi del suo tempo, Hegel ha sentito una profonda attrazione per la cultura della Grecia classica, e ha riflettuto sulle ragioni della sua fine a lungo. È la storia di questa cultura ad avergli suggerito una delle sue domande di base – cosa consenta a una forma di vita etica riflessiva di essere stabile. Ovviamente, potremmo riformulare questa domanda in una versione più elaborata, e cioè nei termini della volontà libera che vuole se stessa in quanto libera, ma vi rinuncio. Qui, il punto essenziale è il seguente: tra le condizioni di possibilità di una forma stabile di vita sociale riflessiva, la società civile e le sue istituzioni svolgono un ruolo importante.

3. Consentitemi di considerare in cosa questo ruolo consista prendendo in esame due istituzioni. La prima è l'istituzione del libero mercato degli economisti politici classici, che Hegel ha letto; la seconda la libertà di religione.

Secondo Hegel, nel mercato, gli individui perseguono i loro interessi e si usano l'un l'altro come mezzi per i propri obiettivi. Fin

qui, suona tutto piuttosto familiare. Ma se un principio della società civile è la persona concreta – la persona mossa da fini specifici, un misto di voleri e capricci –, il secondo principio consiste nella forma dell'universalità. Scrive Hegel:

Il fine particolare [...] si dà, grazie alla relazione con altri, la forma dell'universalità e si appaga, mentre esso in pari tempo appaga insieme il benessere dell'altro. Giacché la particolarità è legata alla condizione dell'universalità, l'intero [della società civile] è il terreno della mediazione, ove si liberano tutte le singolarità, tutte le disposizioni, tutte le accidentalità della nascita e della fortuna, ove si sprigionano le onde di tutte le passioni, le quali sono rette soltanto dalla ragione in esse parvente. La particolarità, limitata dall'universalità, è, unicamente, la misura tramite cui ogni particolarità [persona] promuove il suo benessere (AL par. 182).

Da cosa è data questa ragione che governa le onde delle passioni e che è “in esse parvente”? Semplicemente dalle leggi dell'economia, dalla legge della domanda e dell'offerta che, insieme alle altre, conduce a un'allocazione efficiente delle risorse sociali così come potrebbe spiegare, per esempio, Adam Smith nel suo *La ricchezza delle nazioni* (*The Wealth of Nations*, 1776). È questa la forma di universalità appropriata alle relazioni tra persone concrete che perseguono i loro interessi separati e i loro fini specifici. Riflettendo sulle relazioni che essi intrecciano l'uno con l'altro, i membri della società civile prendono consapevolezza della loro interdipendenza reciproca, e questa consapevolezza contribuisce a riportarli agli obiettivi universali dello stato. (Anche altre istituzioni della società civile sono sotto questo aspetto cruciali, e in particolare le corporazioni; ricorderò il loro ruolo nella prossima lezione.)

4. Hegel sostiene che lo stato moderno trae la sua grande solidità dalla “forza veramente infinita che risiede unicamente in quell'unità la quale lascia l'*opposizione* della ragione [*Vernunft*] *dirompersi nel suo intero vigore*, e l'ha sopraffatta, si mantiene quindi in essa, e *la tiene unita entro di sé*” (par. 185). O come leggiamo più avanti: “Il principio degli stati moderni ha questa enorme forza e profondità, di lasciare il principio della soggettività

compiersi fino all'*estremo autonomo* della particolarità personale, e in pari tempo di *ricondere* esso nell'*unità sostanziale* e così di mantener questa in esso medesimo" (par. 260).

In quanto contributo alla spiegazione di queste idee, il commento al paragrafo 270 presenta una lunga e complessa nota sulla religione. Mi è impossibile qui provare a riassumerla. E tuttavia, è necessario sottolineare che, se un aspetto del principio della soggettività e particolarità all'interno della società civile consiste nel perseguimento dei propri interessi nella vita personale e privata, un altro è dato dalla libertà di religione, di ogni religione. In questa libertà, troviamo un secondo modo in cui un'istituzione della società civile rende possibile una forma stabile di vita sociale riflessiva.

Il commento al paragrafo 270 si conclude con il passo seguente:

Affinché [...] lo stato giunga all'esserci [*Dasein*] come la realtà dello spirito etica, *consapevole di sé*, è necessaria la sua differenziazione dalla forma dell'autorità e della fede; questa differenziazione però emerge soltanto in quanto il lato ecclesiastico giunge entro di sé alla divisione; soltanto in tal modo, [stando] al di sopra delle chiese *particolari*, lo stato ha acquistato l'*universalità* del pensiero, il principio della di lui forma, e la porta all'esistenza [*Existenz*]; per conoscere ciò, si deve sapere non soltanto che cos'è l'universalità *in sé*, bensì che cos'è la sua esistenza [*Existenz*]. Per questo è a tal punto sbagliato ritenere che per lo stato la divisione tra le chiese fosse o fosse stata una sfortuna, che anzi esso *soltanto grazie a quella divisione* ha potuto divenire quel che è la sua determinazione [*Bestimmung*], l'autocosciente razionalità ed eticità. È in pari modo la cosa più fortunata che ha potuto accadere al pensiero per la sua libertà e razionalità e alla chiesa per la sua propria. È un buon esempio, questo, di filosofia come conciliazione. Le prime controversie sulla tolleranza, nei secoli sedicesimo e diciassettesimo, mostrano bene che era pressoché impossibile, allora, che la maggioranza dei cittadini la accettasse. La divisione della cristianità appariva ai loro occhi un assoluto disastro. Se sono giunti ad accettare la tolleranza come politica dello stato, è solo

perché hanno temuto che il proseguire senza fine delle guerre religiose avrebbe condannato la società alla distruzione. Ma – dice Hegel – a questo punto, trascorsi diversi secoli, non appena riconosciamo la tolleranza e la separazione tra stato e chiesa come necessarie alla libertà moderna – alla libertà della volontà libera che vuole se stessa in quanto libera – possiamo conciliarci con essa: la accettiamo.

Nel commento al paragrafo 270, possiamo trovare, inoltre, un buon esempio di quella che Hegel chiama astuzia della ragione (*die List der Vernunft*).<sup>6</sup> Martin Lutero, uno degli uomini più intolleranti, si rivela, per ironia della sorte, un agente della libertà moderna. È un aspetto della storia su cui Hegel insiste spesso – pur avendo prodotto effetti straordinari sugli eventi principali della storia, i grandi uomini non afferrano mai, in genere, il vero significato di ciò che hanno fatto. È come se fossero al servizio di un piano provvidenziale che si dispiega nel tempo incastonato nel flusso degli eventi.

Ho cercato di mostrare che, nel dare una trattazione delle istituzioni dello stato moderno, Hegel aspira a individuare il modo in cui le caratteristiche di queste istituzioni esprimono e costituiscono i diversi aspetti della libertà. Ma credo inoltre di aver dimostrato che è spesso possibile dare ai grovigli del suo testo un senso ragionevolmente chiaro. Sfortunatamente, ciò che ho detto non è sufficiente né a evitare ogni cattiva interpretazione della sua prospettiva, né a chiarire nel modo dovuto che il progetto di Hegel è descrivere esclusivamente le istituzioni dello stato moderno che è possibile considerare ragionevoli (*vernünftig*). Hegel non intende difendere tutti gli aspetti esistenti di questi assetti, e certamente ha ben presenti sia gli stati cattivi e corrotti, sia l'infelicità e il dolore umano, per non parlare dei terribili sacrifici della guerra, delle sofferenze del divorzio, e dei mali morali derivanti dal risentimento e l'indignazione prodotti dalla povertà. I mali di quest'ultimo tipo affliggono quella che Hegel chiama *der Pöbel* (la plebe), la sottoclasse (definita dal livello di ricchezza e dallo status, e non dallo stato) della società moderna, e per i quali egli pensa non vi siano soluzioni.<sup>7</sup> Per come l'ho letto, Hegel espone un sistema di

istituzioni ideal-tipico che a suo avviso costituisce *di fatto* la libertà moderna. È un mondo politico e sociale di vera libertà, ma non un mondo di piacere e felicità. La ricerca di questa spetta a noi.

<sup>1</sup> Alcune delle opere di Hegel più importanti sono: *Wissenschaft der Logik*, Parte prima di *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1817, rivista nel 1827 e 1830), tr. ing. *Hegel's Logic*, di William Wallace, Oxford University Press, Oxford 1975 [tr. it. *La scienza della logica*, in *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, Laterza, Roma-Bari 1978<sup>4</sup>]; *Die Philosophie des Geistes*, Parte terza di *Encyklopädie*, tr. ing. *Hegel's Philosophy of Mind*, di William Wallace e A.V. Miller, Oxford University Press, Oxford 1971 [tr. it. *Filosofia dello spirito*, in *Enciclopedia*, cit.]; Introduzione a *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, tr. ing. *Lectures on the Philosophy of World History*, di H.B. Nisbet, Cambridge University Press, Cambridge 1975 [tr. it. *Lezioni di filosofia della storia*, La Nuova Italia, Firenze 1981]; *Phänomenologie des Geistes* (1807), tr. ing. *The Phenomenology of Spirit*, di A.V. Miller, Oxford University Press, Oxford 1977 [tr. it. *Fenomenologia dello spirito*, La Nuova Italia, Firenze 1976<sup>2</sup>]; *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821), tr. ing. *The Philosophy of Right*, di H.B. Nisbet, a cura di Allen Wood, Cambridge University Press, Cambridge 1991 [tr. it. *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Roma Bari 2000<sup>2</sup>]; *Wissenschaft der Logik* (1812-16), tr. ing. *Science of Logic*, a cura di A.V. Miller, Unwin, London 1969 [tr. it. *Scienza della logica*, Laterza, Roma-Bari 1978]; *Hegel's Political Writings*, tr. ing. di T.M. Knox, con un saggio introduttivo di Z.A. Pelczynski, Oxford University Press, Oxford 1964 [tr. it. *Scritti storici e politici*, Laterza, Roma-Bari 1997]. Tra altri, sono importanti i testi secondari seguenti: Michael Inwood, *A Hegel Dictionary*, Blackwell, Oxford 1992; Frederick Beiser (a cura di), *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge University Press, Cambridge 1993; Allen Wood, *Hegel's Ethical Thought*, Cambridge University Press,

Cambridge 1990; Michael Hardimon, *Hegel's Social Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1994; Shlomo Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge University Press, Cambridge 1972 [tr. it. *La teoria hegeliana dello stato*, Laterza, Roma-Bari 1973].

<sup>2</sup> Per quanto non fosse un radicale, Hegel ha sempre considerato la Rivoluzione francese come un evento storico colossale e progressivo. Uno studente ha riferito, nel 1826, che non passava anno senza che Hegel brindasse in celebrazione dell'anniversario della presa della Bastiglia. Si veda la nota di Wood alla traduzione di Nisbet di *PR*, p. 379.

<sup>3</sup> Per liberalismo della libertà, intendo un liberalismo i cui principi *primi* siano principi delle libertà politiche e civili, e in cui questi principi abbiano una qualche priorità su altri principi anch'essi invocabili.

<sup>4</sup> Michael Hardimon, *Hegel's Social Philosophy: The Project of Reconciliation*, Cambridge University Press, Cambridge 1994. Ho imparato molto da questo libro e mi baso su di esso anche qui.

<sup>5</sup> Ovviamente, qui, dobbiamo interpretare l'aggettivo razionale nel senso di Kant, in quanto dato dall'imperativo ipotetico, e non nel senso di Hegel.

<sup>6</sup> Nelle sue lezioni sulla storia mondiale, Hegel dice: "Non è l'idea universale che si espone al contrasto e alla lotta, che si mette in pericolo; essa si tiene non tocca e immune sullo sfondo, e manda a consumarsi nella lotta il particolare della passione. Si può chiamare *astuzia della ragione* il fatto che quest'ultima faccia agire per sé le passioni". Si veda *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, tr. ing. di H.B. Nisbet, introd. di Duncan Forbes, cit., p. 89 [tr. it. *Lezioni di filosofia della storia*, cit., p. 97]. È in particolare in queste lezioni che la filosofia della storia di Hegel e la sua visione metafisica del mondo emergono in modo chiaro. Su tali questioni, si veda l'analisi di Allen Wood in *Hegel's Ethical Thought*, cit., cap. XIII, che esamina i limiti dell'etica, concludendo con l'amoralismo di Hegel.

<sup>7</sup> Si veda Wood, *Hegel's Ethical Thought*, cit., pp. 247-255.

## HEGEL II

### La vita etica e il liberalismo

#### 1. *La Sittlichkeit e la trattazione del dovere*

1. Nell'ultima lezione, ho affermato che Hegel era un liberale riformista moderatamente progressista, e che il suo liberalismo è un esempio importante, nella storia della filosofia morale e politica, del *liberalismo della libertà*. Ho insistito su due idee: la filosofia come conciliazione, e il ruolo della *Sittlichkeit* in quanto sede dell'etico, come l'intero insieme delle istituzioni sociali razionali che rendono possibile la libertà. Oggi, dopo un breve esame della trattazione di Hegel della libertà della volontà e della natura dei nostri doveri in quanto persone libere, ci occuperemo della terza componente della vita etica, vale a dire lo stato. È affrontando questa analisi che potremo cogliere nel modo più chiaro gli elementi e lo scopo del liberalismo di Hegel. Ma per concludere prenderemo in considerazione anche due ambiti rispetto ai quali Hegel sembra allontanarsi dal liberalismo tradizionale: la dottrina della guerra e del suo ruolo nella vita degli stati, e la sua eredità in quanto contestatore del liberalismo.

2. Inizio ricordando uno dei punti più importanti della scorsa lezione. È il punto che ho definito la tesi principale: che la volontà libera vuole se stessa in quanto volontà libera. Ho sostenuto che il significato di questa oscura espressione può essere definito attraverso i quattro punti seguenti.

Primo: la volontà libera vuole un sistema di istituzioni politiche e sociali all'interno del quale la volontà libera possa essere



libera. Qui, per istituzione, si deve intendere una forma di vita in quanto vissuta dagli esseri umani.

Secondo: la volontà libera vuole i fini di questo sistema di istituzioni politiche e sociali, e che li vuole considerandoli come propri.

Terzo: la volontà libera è educata al concetto di se stessa come volontà libera da diverse delle caratteristiche pubbliche di questo sistema di istituzioni.

E, quarto: le diverse caratteristiche pubbliche che educano in questo modo la volontà libera sono caratteristiche che esprimono esse stesse pienamente il concetto della volontà libera.

Abbiamo bisogno di tutte e quattro queste condizioni. È essenziale ciascuna di esse, e tuttavia è d'importanza vitale dare un'interpretazione rigorosa della quarta. Che cosa voglia dire che un'istituzione esprime il concetto di una volontà libera in quanto volontà libera l'ho spiegato analizzando in modo relativamente approfondito lo stesso concetto di volontà libera, e quindi considerando, a titolo di esemplificazione, in che senso si possa dire che il diritto di proprietà privata esprime la sua libertà. È inoltre necessario avere ben chiaro che di un sistema di istituzioni politiche e sociali si possono dare due interpretazioni: come struttura astratta che è possibile descrivere nei termini di certi principi e precetti, e attraverso i suoi diversi poteri e agenzie; e come forme di vita vissute che sono animate dagli individui nel mondo. Qui, è come forme di vita vissute che le istituzioni devono essere intese.

3. La descrizione generale della vita etica (*Sittlichkeit*) è data dalla tesi principale che abbiamo ora riconsiderato. È un sistema di istituzioni politiche e sociali che esprime e rende effettivo nel mondo il concetto di libertà. Hegel dice: “La vita etica è [...] il *concetto della libertà divenuto mondo sussistente e natura dell'autocoscienza*” (PR, par. 142).

Questo sistema di istituzioni è presentato nella terza parte di PR, ed è assai complicato; per quanto i suoi tratti essenziali siano ragionevolmente chiari, ogni lettore si imbatte in passi che gli è impossibile comprendere. La sua descrizione si estende dal

paragrafo 142 al paragrafo 320, e si conclude con un'analisi della sovranità dello stato rispetto ad altri stati, e del regno internazionale. Come terza alternativa, aggiungo tra le due indicate da Hegel in AL paragrafo 156 – tra la sua stessa teoria, e il cosiddetto atomismo individualistico di Hobbes – la dottrina del contratto sociale di Kant. Torneremo su questo più avanti.

4. Per prima cosa, accenno a un contrasto importante con l'interpretazione del dovere di Kant. Come abbiamo visto, Kant considera i doveri di giustizia e di virtù come dati dalla legge morale per come noi la conosciamo attraverso l'imperativo categorico e la procedura con cui applicare questo imperativo. Mentre i doveri di giustizia limitano i mezzi cui ci è possibile ricorrere nella promozione dei nostri fini, i doveri di virtù specificano alcuni fini obbligatori cui siamo tenuti ad attribuire un qualche peso. La prospettiva di Hegel è decisamente diversa. Nell'accezione di Kant, Hegel non propone alcuna dottrina dei doveri. La sua trattazione della *Sittlichkeit* consiste in una descrizione di diverse forme di vita politica e sociale. Queste forme di vita non sono, dice Hegel, qualcosa di estraneo al soggetto; piuttosto, "esso [il soggetto] dà la testimonianza dello spirito intorno a esse come intorno alla sua propria essenza, nella quale esso ha il suo sentimento di sé, e ivi esso vive come in suo elemento [...] – un rapporto che è immediato, ancora più vicino all'identità del [rapporto] di fede e fiducia" (par. 147). E più avanti prosegue: "La dottrina etica dei doveri [...] è pertanto lo sviluppo sistematico, seguente in questa terza parte, della cerchia della necessità etica. La differenza di questa esposizione dalla forma di una *dottrina dei doveri* [ossia, dalla dottrina di Kant] risiede unicamente nel fatto che in quel che segue le determinazioni etiche risultano come i rapporti necessari, quivi si rimane fermi e non si aggiunge a ciascuno dei medesimi ancora la proposizione consequenziale: quindi questa determinazione è per l'uomo un dovere" (commento al par. 148).

Non c'è alcun bisogno di aggiungere proposizioni consequenziali perché i doveri sono impliciti nella trattazione dello sfondo istituzionale. Secondo Hegel, il dovere si presenta nella

forma di una restrizione unicamente alla soggettività indeterminata o alla volontà naturale (la volontà data dai nostri voleri naturali). Per una volontà libera che vuole se stessa in quanto volontà libera, ciò che le istituzioni della vita etica fanno è esprimere la sua stessa essenza di volontà di questo tipo, e rivelare nei loro doveri la liberazione (*Befreiung*) dell'individuo (par. 149).

a) Ciascun individuo trova la liberazione dal mero impulso naturale, o dall'avvilimento o depressione (*Gedrücktheit*) che sperimenta nel doversi soffermare, nelle proprie riflessioni morali, su ciò che in generale si deve e si può fare; e

b) trova la liberazione dalla soggettività indeterminata e dall'incapacità di raggiungere una determinatezza oggettiva, la quale incapacità condanna alla mancanza di effettività. Viceversa, nei suoi doveri in quanto dati dalle forme della vita etica, acquista, in quanto individuo, la sua libertà sostanziale.

5. Perciò, in una vita etica ragionevole e viva, non è affatto difficile dire quali siano i nostri doveri più concreti e come ci si debba comportare per essere virtuosi. La sola cosa che dobbiamo fare è seguire i precetti ben noti ed espliciti della nostra situazione: e dunque chiederci quali siano i nostri doveri in quanto, diciamo, mariti o mogli, educatori o studenti, e così via (par. 150). La virtù è dunque rettitudine (*Rechtschaffenheit*): avere il carattere generale che può esserci richiesto dalle forme di vita o dalla *Sittlichkeit* – in poche parole, dalla nostra situazione e dai nostri doveri. Possiamo chiamare i diversi aspetti della rettitudine “virtù”. Ma in un ordine etico sviluppato, un ordine in cui il sistema dei rapporti etici appropriato si sia trasformato in forme di vita, la virtù nel senso proprio del termine “ha la sua collocazione e realtà soltanto in straordinarie circostanze e collisioni di quei rapporti” (par. 150).

All'interno di un tale ordine, è raro, per chi abbia acquisito un senso delle sue istituzioni, non riuscire a risolvere le collisioni di obbligo che è possibile si pongano. È vero che alcune sembrano non essere suscettibili di alcuna chiara risposta (pensate al conflitto tra Creonte e Antigone della tragedia di Sofocle). E tuttavia, un ordine etico sviluppato può riuscire a evitare le collisioni più gravi nella maggior parte delle occasioni, ed esse saranno perciò eccezionali.

Secondo Hegel, la vita moderna lascia poco spazio all'eroismo della virtù, né ne ha bisogno. È uno dei suoi meriti, un aspetto della nostra libertà.

Se ho citato la trattazione dei doveri morali di *PR* (parr. 147-150, 207) e il modo in cui sono dati dalle forme della vita etica, è innanzitutto per mostrare il ruolo di fondamentale importanza attribuito da Hegel alle istituzioni politiche e sociali. La trattazione di queste istituzioni in quanto forme di vita deve venire per prima. È un approccio in netto contrasto con quello di Kant, per il quale, infatti, è la legge morale il punto di partenza. Dobbiamo anche avere ben chiaro che, secondo Hegel, quando è la vita etica – la vita che esprime la libertà – a stabilire i nostri doveri, questi doveri così intesi rappresentano un aspetto della nostra libertà, della nostra liberazione, come Hegel dice. In quanto individui, conosciamo il nostro posto all'interno del modo sociale; nell'adempiere ai nostri doveri, nel comportarci da buon marito o buona moglie, da buon padre o buona madre, e così via, proviamo soddisfazione e raggiungiamo la felicità. Nelle forme di vita della vita etica, non c'è alcun conflitto essenziale tra il dovere e la felicità o tra il dovere e l'inclinazione. Un aspetto dell'errore di Kant è aver pensato che invece possa esserci.

## 2. *La Sittlichkeit e lo stato*

1. Ho sostenuto che Hegel appartiene alla tradizione liberale e che esprime quello che può essere chiamato un liberalismo della libertà. In base all'interpretazione di Hegel di questa prospettiva, la libertà consiste in un sistema di istituzioni politiche e sociali che garantisce e rende possibili le libertà di base dei cittadini. Sennonché, fino a tempi piuttosto recenti, le dottrine politiche di Hegel sono state pesantemente fraintese. Per lungo tempo, si è visto in *PR* un tentativo di giustificazione dello stato prussiano del 1820 e persino degli anni a seguire; Hegel è stato associato all'imperialismo tedesco e al nazismo. E tuttavia, non sono mai mancati autori (il "centro hegeliano") fortemente persuasi che

Hegel fosse un liberale moderato e un difensore dello stato costituzionale. E da cinquant'anni circa a questa parte, tale posizione è diventata l'opinione generale della letteratura su Hegel di lingua inglese.

Nel 1815, sotto l'amministrazione riformatrice del cancelliere Hardenberg, il re di Prussia Federico Guglielmo III promise di dare alla nazione una costituzione scritta, ma quattro anni dopo, nel 1819, la vittoria politica dei conservatori persuase tutti che questa promessa non sarebbe stata mantenuta. Prima di quell'anno, Hardenberg e il ministro degli interni Wilhelm von Humboldt, di orientamento progressista, avevano steso un progetto costituzionale in cui era prevista l'istituzione di un'assemblea bicamerale degli stati, un progetto assai simile a quello difeso dallo stesso Hegel. Sotto la legge allora vigente, poteva entrare nei corpi ufficiali e servire ai più alti livelli dell'amministrazione statale – i livelli da cui venivano reclutati i membri del potere politico (quello che Hegel chiamava lo stato politico [par. 257]) – unicamente la nobiltà per diritto ereditario. Viceversa, in base al modello di stato *vernünftig* di Hegel, tutti i cittadini hanno il diritto di candidarsi alle posizioni di comando nell'esercito e all'amministrazione statale (PR, AL par. 271, nota 2; par. 277, nota 1; par. 291, nota 1). Lo stato di Hegel non assomiglia alla Prussia del 1820, bensì alla Prussia che si sarebbe creata se i riformatori avessero prevalso sui conservatori.<sup>1</sup>

2. Gli elementi principali dello stato di Hegel sono, iniziando dal diritto statuale, i seguenti. Diversamente dalle transazioni commerciali della società civile, lo stato non è fondato su alcun contratto. Non si è formato attraverso un contratto originario, né deve essere giudicato guardando a se o meno risponda bene a un supposto contratto originario con i suoi cittadini (PR, parr. 75, 258). Lo stato non è un'istituzione il cui scopo sia soddisfare bisogni e voleri già dati e antecedenti di individui cosiddetti atomistici, individui, cioè, la cui descrizione prescinda dal posto da essi occupato in un sistema di istituzioni di base. A renderci persone pienamente sviluppate è l'essere cittadini di uno stato razionale: "La destinazione razionale dell'uomo è di vivere nello stato" (AL par. 75). Gli stati fanno di ciascuno di noi un cittadino anziché un

semplice *Bürger*.

La costituzione dello stato è composta di tre elementi o poteri.

a) La monarchia assicura l'elemento *individuale*. Il potere è ereditario, una soluzione che, secondo Hegel, consente di evitare il capriccio e di eliminare qualsiasi aspetto contrattuale possa derivare dall'elezione. Per quanto gli spetti la decisione finale sulla nomina dei membri del potere esecutivo e sugli atti dello stato (per esempio, sulla dichiarazione di guerra), il monarca è sempre guidato dal consiglio di esperti: "[A]lla legge soltanto compete il lato oggettivo, al quale il monarca ha soltanto da aggiungere l'io voglio' soggettivo" (AL par. 280). La monarchia è dunque costituzionale.

b) Il potere esecutivo o governativo rappresenta l'elemento *particolare*, poiché porta il particolare sotto l'universale (par. 287). Esso applica la legge e le decisioni del monarca ai casi specifici, ed è composto dall'amministrazione statale, dal giudiziario, dalla polizia, e molto altro. Tutte queste posizioni sono aperte a ogni cittadino (di sesso maschile) di talento, una delle riforme che Hegel sostiene.

c) Segue poi il potere legislativo, che è l'elemento *universale* (parr. 298-320). Il popolo nel suo insieme – ma non i contadini o gli operai, né, a quei tempi, le donne, il cui posto è infatti la famiglia (par. 166) – è rappresentato in questa parte dello stato. E tuttavia, non è come individui atomistici che i cittadini vengono rappresentati, bensì in quanto membri degli stati (delle classi). Hegel ne elenca tre: I) la nobiltà terriera per diritto ereditario, i cui membri siedono nella camera alta in quanto individui; II) la classe dell'industria; e III) la classe universale dei funzionari statali (che in Prussia comprendeva anche gli insegnanti e i professori universitari). I rappresentanti dei due ultimi stati sono eletti in quanto membri delle corporazioni alle quali appartengono. Come vedremo, Hegel spera che, in questo modo, il libero mercato si moderi e che sia posto al servizio di fini universali.

3. Inizio presentando una citazione piuttosto lunga dal paragrafo 260 (il primo paragrafo sul diritto statale) che poi commenterò:

[a] Lo stato è l'effettività della libertà concreta; ma la libertà concreta richiede che l'individualità personale [*Einzelheit*] e i di lei particolari interessi abbiano il loro completo *sviluppo* e il *riconoscimento del loro diritto* per sé (nel sistema della famiglia e della società civile),[b] e inoltre che essi o trapassino per se stessi nell'interesse dell'universale, o con sapere e volontà riconoscano il medesimo e anzi come loro proprio *spirito sostanziale* e *siano attivi* per il medesimo come per loro *fine ultimo*,[c] così che né l'universale valga e venga portato a compimento senza il particolare interesse, sapere e volere, né gli individui vivano come persone private meramente per l'ultimo [l'interesse particolare] senza in pari tempo dirigere la loro volontà a un fine universale [*in und für das Allgemeine wollen*] e all'agire nella consapevolezza cosciente di questo fine.[d] Il principio degli stati moderni ha questa enorme forza e profondità, di lasciare il principio della soggettività compiersi fino all'estremo *autonomo* della particolarità personale, e in pari tempo di *ricondere esso nell'unità sostanziale* e così di mantener questa in esso medesimo. Se riusciremo a comprendere questo importante paragrafo, saremo in grado di capire anche il resto. Mi soffermerò su ciascuna parte in cui l'ho diviso, considerandola separatamente dalle altre.

a) Lo stato nel suo complesso è la struttura delle istituzioni politiche e sociali di base che, insieme alla famiglia e alla società civile, consentono ai cittadini, ossia ai membri dello stato, di raggiungere la loro libertà. (È utile distinguere lo stato che Hegel chiama "politico" – il potere politico e la sua burocrazia – dal cosiddetto "stato esterno" – il resto della struttura delle istituzioni.) È questo che Hegel vuole dire definendo lo stato come l'effettività della libertà *concreta*. È libertà concreta perché mette in grado gli *individui* di soddisfare i loro interessi *particolari* per come questi interessi si sono sviluppati entro i limiti che i diritti e i doveri specificati dalla famiglia e la società civile e protetti dal governo della legge consentono.

b) Finché non si comprende la terminologia utilizzata da Hegel, la parte successiva del paragrafo appare molto oscura. Che cosa vuol dire che gli interessi trapassano per se stessi nell'interesse

dell'universale? Significa che, nella capacità di essere un cittadino anziché un semplice *Bürger*, ciascuno di noi comprende che la società è tenuta insieme non solo dalla soddisfazione degli interessi particolari ma dal senso di un ordine ragionevole, e che essa è regolata da, diciamo, una concezione del bene comune della giustizia, la quale concezione riconosce i meriti delle richieste di ciascun settore della società. A sollevare la vita umana al di sopra del mondo *bürgerliche* di tutti i giorni è il riconoscimento dell'interesse universale di tutti i cittadini per la partecipazione al, e la conservazione del, sistema complessivo delle istituzioni politiche e sociali dello stato moderno che rende la libertà possibile. I cittadini riconoscono consapevolmente e spontaneamente questo interesse universale (collettivo) come proprio, e gli assegnano la priorità suprema. Sono pronti ad agire per esso in quanto loro ultimo fine. Lo scopo del progetto della *conciliazione* è questo.

c) Secondo Hegel, questo interesse universale non raggiunge né la sua validità né il suo compimento senza l'interesse, la conoscenza e l'accettazione dei singoli individui della società civile. Essi non vivono semplicemente come persone private assorbite nei loro interessi particolari e attente esclusivamente a essi. In quanto cittadini, infatti, essi si interessano al tempo stesso al fine universale – in quanto guidato da una concezione del bene comune della giustizia –, e la loro volontà di *cittadini* è diretta a questo fine (*“in und für das Allgemeine wollen”*) e ad agire nella consapevolezza pienamente cosciente di esso.

d) Hegel ritiene che la piena libertà consentita dalla costituzione moderna all'interno della società civile dia allo stato una forza enorme, ma a condizione che i cittadini riconoscano il loro interesse universale (collettivo) e gli assegnino la priorità nella vita politica. Il risultato è una rivoluzione nel senso di Hardenberg, una rivoluzione “che conduca alla elevazione del genere umano, e proceda non attraverso impulsi violenti dal basso o dall'esterno, ma attraverso la saggezza del governo. [...] Principi democratici in un sistema di governo monarchico – è questa, a mio avviso, la forma appropriata allo spirito dell'epoca a venire”. Come abbiamo visto più sopra, per libertà economica ed emancipazione sociale,



Hardenberg intende l'aprirsi delle carriere a tutti gli uomini di talento, la tolleranza religiosa e la libertà civile per gli ebrei, e la libertà di opinione e di istruzione. E se Hegel si allontana da Hardenberg è solo per consentire uno spazio maggiore alla partecipazione e al ruolo attivo dei cittadini nelle istituzioni democratiche rappresentative.

4. Il sistema di voto preferito da Hegel non è quello che ci attenderemmo. A suo avviso, i cittadini nutrono per la vita politica un interesse più ragionevole e accorto se a rappresentarli sono gli stati, le corporazioni e le associazioni cui essi appartengono e i cui membri condividono lo stesso mestiere e i medesimi compiti della società civile. Dove il sistema è liberale e ciascuno ha diritto a un voto, gli interessi dei cittadini tenderebbero, al contrario, a contrarsi, fino a incentrarsi esclusivamente sugli affari economici privati, e a rimetterci sarebbero gli stessi cittadini e i legami di comunità della società politica. Perciò, Hegel respinge l'idea di "una persona, un voto" perché essa esprime l'idea democratica e individualistica secondo la quale ciascuna persona ha, in quanto unità atomistica, il diritto di base a partecipare in modo eguale alla deliberazione politica.<sup>2</sup> Non così nello stato razionale bene ordinato che egli presenta in *PR*. Qui, le persone appartengono in primo luogo agli stati, alle corporazioni e alle associazioni. Poiché queste forme sociali rappresentano gli interessi razionali dei loro membri per mezzo di quella che Hegel considera una gerarchia di consultazione giusta (descritta in *PR*), alcune persone prenderanno parte alla rappresentazione politica di questi interessi, ma lo faranno in quanto membri di stati e corporazioni, non in quanto individui.

Nell'interpretare il sistema elettorale difeso in *PR*, dobbiamo tenere presenti gli scopi che Hegel gli assegna, e cioè attenuare l'influenza del mercato competitivo e delle aspirazioni della classe dell'industria sul processo politico, e garantire politiche pubbliche capaci di operare per l'interesse universale, per il bene comune dello stato nel suo insieme. Hegel considerava necessario sia incastonare l'economia in ordinamenti di regolazione e sostegno pubblico, sia stabilire modi attraverso i quali incoraggiare i valori

non competitivi. Altrimenti, l'economia industriale moderna avrebbe rappresentato un pericolo per la vita politica e civile, e l'avrebbe corrotta. Il suo schema istituzionale e i suoi tre stati ci appaiono senza dubbio antiquati e superati, e ci insegnano poco. Ma la società costituzionale moderna fa qualcosa di meglio? Non certamente gli Stati Uniti, nei quali il controllo del processo legislativo da parte di "interessi particolari" è una faccenda quotidiana.

5. Nei paragrafi 315-318, Hegel analizza il ruolo dell'opinione pubblica. Le posizioni degli scritti politici precedenti a *PR* sono più ottimistiche di quelle esposte in quest'opera, e tuttavia Hegel non abbandona né l'idea che l'opinione pubblica debba essere consultata, né la convinzione che il governo debba sempre avere nell'assemblea degli stati una maggioranza funzionante. Hegel è vissuto prima che i partiti politici nel senso di oggi si formassero e diventassero una parte della politica essenziale. Per partiti, egli intendeva gruppi particolari di uomini politici interni agli stati, schierati in difesa di diversi interessi.

All'opinione pubblica spettano due ruoli importanti. Innanzitutto, portare all'attenzione del governo le rimozioni e i desideri dell'elettorato. Svolgendo questo ruolo, l'opinione pubblica assicura al potere politico una comprensione più ampia di ciò che le persone pensano, e dei loro bisogni e difficoltà più pressanti. Il secondo ruolo dell'opinione pubblica è portare i problemi e le visioni del governo alla cittadinanza, in modo che i cittadini acquisiscano un senso politico e sappiano su cosa le decisioni e le politiche del governo si basano. Questo dare e avere ha luogo nel corso dei dibattiti dell'assemblea degli stati.

Hegel considera le discussioni degli stati come deliberative: nelle ragioni avanzate dai vari schieramenti dovremmo vedere argomentazioni vere e proprie. L'idea è che tanto i ministri del governo (tenuti a presentarsi regolarmente agli stati), quanto i membri eletti di questi possano cambiare le proprie idee alla luce delle considerazioni razionali offerte da altri. È necessario, perciò, sia che i rappresentanti siano agenti liberi e non delegati, sia che le assemblee degli stati siano pubbliche.

La pubblicità delle assemblee degli “stati” è un grande spettacolo, che educa egregiamente i cittadini, e il popolo vi impara a conoscere al massimo grado ciò che è verace dei suoi interessi. [...] [P]er la prima volta qui [nelle assemblee degli stati] si sviluppano virtù, talenti, attitudini, che devono servire da modello [per gli altri]. Certamente tali assemblee sono gravose per i ministri, che devono perfino essere dotati di spirito e di facilità di eloquio, per contrastare gli attacchi che qui vengono loro rivolti; ma nondimeno la pubblicità è il maggiore mezzo di educazione per gli interessi dello stato in genere. In un popolo, ove essa abbia luogo, si mostra, in relazione allo stato, una vivacità affatto diversa da quella che si mostra dove l’assemblea degli “stati” manca o non è pubblica (AL par. 315). È una formulazione forte del ruolo educativo che la vita politica svolge nel formare una pubblica opinione vivace e informata; lasciata a se stessa, essa sarebbe un miscuglio di verità e di errore.

### 3. La Sittlichkeit: guerra e pace

1. Ho sostenuto che Hegel dovrebbe essere incluso nella tradizione liberale. E tuttavia, la sua dottrina contiene alcuni elementi che sono motivo di dubbi. Uno di questi è la dottrina della guerra e del suo ruolo nella vita degli stati. A partire da Montesquieu, gli autori della tradizione liberale hanno spesso sostenuto che, unita al commercio e agli scambi, la democrazia costituzionale avrebbe portato le nazioni alla pace. La strada da percorrere è indicata dal saggio di Kant *Per la pace perpetua* (*Zum ewigen Frieden*, 1795). Ma Hegel respinge questa idea.

Il ruolo di quello che Hegel chiama “ceto militare” (PR, par. 325) è difendere lo stato nella guerra contro altri stati. La sua virtù caratteristica è il valore, una virtù che è formale, rappresentando la suprema astrazione della libertà da ogni fine particolare, dal piacere e persino dalla vita (par. 327). Essa esprime il dovere di ciascun militare di essere pronto a sacrificare se stesso nel caso in cui la difesa dello stato lo richieda. Hegel accoglie l’idea cristiana secondo

la quale uno stato potrebbe entrare in guerra unicamente per difendere se stesso; le guerre di conquista o per la gloria sono respinte (PR, par. 326).<sup>3</sup> Riguardo alla conduzione del conflitto, i limiti indicati da Hegel sono i seguenti: non lo si dovrebbe combattere contro i civili o le istituzioni dello stato nemico, né in modi che minaccino di pregiudicare la possibilità di una pace giusta. Nel paragrafo 338, leggiamo: “Essa [la guerra] contiene la determinazione di diritto internazionale [*Völkerrecht*] che in essa venga conservata la possibilità della pace, quindi per es. gli ambasciatori vengano rispettati, e in genere che essa non venga condotta contro le istituzioni interne e la pacifica vita familiare e privata, non contro le persone private”.

Fin qui, non c'è alcuna differenza rispetto alle posizioni del liberalismo tradizionale: anch'esso giustifica le guerre combattute in difesa del sistema della libertà moderna che lo stato sostiene e rende possibile.

2. Può sembrare che, in PR, paragrafo 324, Hegel neghi alle società liberali il diritto di combattere una guerra. Dice, infatti, che è “dovere sostanziale” dei cittadini “conservare questa individualità sostanziale, l'indipendenza e sovranità dello stato, con pericolo e sacrificio della loro proprietà e vita, altresì del loro opinare e di tutto ciò che è di per se stesso compreso nell'ambito della vita”, e che quindi “[s]i ha un calcolo assai distorto se nella richiesta di questo sacrificio vengono considerati lo stato soltanto come società civile, e come suo scopo finale soltanto *l'assicurazione della vita e della proprietà degli individui*” (Sulla visione dello stato in quanto basato sul contratto sociale, si vedano paragrafo 258 e commento, e AL paragrafo 258.)

Non penso, tuttavia, che qui Hegel respinga il diritto di una società liberale di combattere una guerra di autodifesa, ma che dica piuttosto che, nel corso di questa guerra, il fine ultimo della società politica non può essere identificato con la sicurezza della vita e della proprietà degli individui *in quanto individui* della società civile.<sup>4</sup> Adottare questo punto di vista è, dice Hegel, un calcolo assai distorto. E ha ragione nel sostenere questo. Il punto è che solo un'idea assai ristretta di società liberale concepisce questa società

come costituita unicamente da rapporti di proprietà ed economici e dagli aspetti della vita più materiali. Questa idea ristretta non si applica a una società liberale che contenga chiese e università, e faccia spazio alle attività spirituali dell'arte, della religione e della filosofia. Anche Hegel propone una formulazione forte e difende pienamente la tolleranza e la libertà di coscienza, andando ben al di là, in questo, delle posizioni del suo tempo (par. 270).

Nell'intraprendere una guerra di autodifesa, una società liberale deve avere come obiettivo la protezione e la salvaguardia della libertà dei suoi cittadini e delle sue istituzioni politiche democratiche. Solo in questo caso essa agisce secondo il liberalismo della libertà e entra in guerra per le giuste ragioni. Una società liberale non può, restando giusta, richiedere ai suoi cittadini di combattere per aumentare la ricchezza economica o appropriarsi di risorse naturali, e ancor meno per andare al potere e conquistarsi un impero.<sup>5</sup> In base a una concezione politica liberale, la violazione della libertà dei cittadini operata dalla coscrizione e dalle altre analoghe pratiche necessarie alla formazione di un esercito è ammessa unicamente se è nell'interesse della stessa libertà, se è necessaria a difendere le istituzioni democratiche costituzionali e le molte tradizioni e forme di vita religiose e non religiose della società civile.<sup>6</sup> È in questo modo che le istituzioni politiche liberali eseguono il lavoro che consiste nel riportare la società civile all'universale. Di nuovo: non c'è alcun conflitto qui tra Hegel da un lato, e dall'altro il liberalismo e il diritto di combattere una guerra solo per l'autodifesa.

3. Ma a questo punto giungiamo a una differenza con il liberalismo importante. Essa riguarda i due poteri tradizionali della sovranità e la ragione per cui Hegel li difende. Uno di questi poteri è il diritto dello stato di entrare in guerra per il perseguimento razionale (non necessariamente ragionevole) dei suoi interessi nazionali – la prosecuzione della politica con altri mezzi di Clausewitz. Il secondo consiste nell'autonomia interna dello stato: entro il suo territorio riconosciuto, esso ha il pieno controllo della popolazione (minoranze incluse), delle risorse, e della terra. Hegel considera questi diritti aspetti essenziali dello stato concepito come

individuo sostanziale perché ritiene che gli stati, in quanto sostanze spirituali, abbiano bisogno del riconoscimento degli altri stati proprio come le persone hanno bisogno del riconoscimento di altre persone (par. 331). Questo riconoscimento degli altri stati è un aspetto del processo attraverso il quale uno stato, in quanto sostanza spirituale, diventa tale e sopravvive nel tempo.

Su questo, una concezione liberale della libertà entrerà in conflitto con le posizioni di Hegel in due modi. In primo luogo, al fine di stabilire norme del giusto e della giustizia ragionevoli con le quali governare il diritto internazionale, una concezione liberale negherà che gli stati abbiano i due poteri tradizionali della sovranità: il diritto a entrare in guerra per il perseguimento dei loro interessi razionali, e il diritto all'autonomia interna. Ammettere il primo di questi diritti significa rischiare la guerra eterna. Il riconoscimento del secondo è una minaccia ai diritti umani di base. Uno stato non è libero di maltrattare il proprio popolo o le proprie minoranze impunemente; i casi più gravi possono giustificare qualche forma di sanzione e persino l'intervento.

Il secondo modo in cui una dottrina liberale della libertà entrerà in conflitto con la prospettiva di Hegel è respingendo la sua idea dello stato come sostanza spirituale che ha bisogno del riconoscimento di altri stati in quanto sostanze di questo tipo. Non analizzerò, tuttavia, l'idea dello stato come sostanza, se non per dire che un liberalismo della libertà non intende lo stato in questo modo. Uno stato è semplicemente un popolo che conduce la propria vita all'interno di una cornice stabilita di istituzioni politiche e sociali, e che prende le proprie decisioni politiche attraverso le agenzie del suo sistema di governo costituzionale e libero. In quanto attore politico, lo stato è un corpo di cittadini, un elettorato, organizzato da e che agisce attraverso le proprie istituzioni politiche.

Alla base del modo di Hegel di concepire le relazioni internazionali sta l'idea che tali relazioni siano fondate esclusivamente su trattati, senza che esista un qualche potere superiore in grado di farli rispettare (*PR*, parr. 333-334). Sono trattati contrassegnati dalla contingenza; qualsiasi stato può

violarli, se solo lo vuole, in qualunque momento, e spetterà allora alla guerra, se necessario, risolvere il conflitto. Per quanto lo stato *vernünftig* di Hegel entri in guerra solo per autodifesa, esso ha comunque bisogno di un proprio ceto militare per difendersi dalle aggressioni altrui. Secondo Hegel, cioè, la guerra è il prodotto della natura necessariamente *anarchica* delle relazioni tra stati. Non così per la prospettiva liberale. In *Per la pace perpetua* di Kant, per esempio, la causa della guerra è considerata radicata nella natura *interna* degli stati, e non principalmente nella natura anarchica dei loro rapporti reciproci. A partire da Montesquieu,<sup>7</sup> la tradizione liberale ha proposto l'idea di una *pace democratica*. Ha sostenuto che questa pace regnerà tra i popoli democratici e commerciali organizzati da sistemi di governo costituzionali e liberi, e impegnati nel commercio. Gli stati di questi popoli si comportano in modo pacifico l'uno rispetto all'altro perché non hanno alcuna ragione per attaccarsi. In quanto stati costituzionali, essi sostengono la libertà di religione e la libertà di coscienza; non cercano di convertire le altre nazioni alla loro religione dominante, se ne hanno una. L'industria e il commercio soddisfano i loro bisogni sociali ed economici. Come lo stato di Hegel, essi entrano in guerra solo per autodifesa.

#### 4. Una terza alternativa

1. In AL paragrafo 156, Hegel scrive che “[n]ell’etico [...] sono sempre possibili soltanto i due punti di vista per cui, o si muove dalla sostanzialità, o si procede atomisticamente elevandosi dalla singolarità intesa come base: quest’ultimo punto di vista è privo di spirito, giacché esso conduce soltanto a una giustapposizione, ma lo spirito non è nulla di singolare, bensì unità del singolare e dell’universale”.

C’è però – o così suggerisco – una terza alternativa. Hegel oppone il proprio punto di vista a quello che procede dai singoli individui in quanto atomi, e si eleva da essi considerandoli come base. Qui, lo stato e le sue istituzioni non rappresentano, rispetto

agli individui, nulla di più o al di sopra; questo stato e queste istituzioni servono gli individui in quanto loro strumenti. Ciò che invece Hegel desidera è che si concepisca lo stato come un insieme concreto – un insieme articolato nella serie dei gruppi particolari che lo costituiscono. Ciascun membro di uno stato è un membro di questi gruppi; e occupandoci dello stato, dobbiamo considerare i suoi membri solamente in quanto caratterizzati in questo modo. La terza alternativa che ho in mente la si trova in Rousseau e in Kant. Nelle lezioni precedenti, ho detto qualcosa sulla prospettiva politica di Kant unicamente in connessione con la sua dottrina della fede ragionevole. Consentitemi perciò di prenderla in considerazione di nuovo. Come prima, sarò assai breve.

2. Il pensiero politico di Kant contiene, tra le altre, le idee principali seguenti:<sup>8</sup>

il ruolo politico essenziale della libera ragione pubblica;  
l'idea del contratto sociale o originario;  
l'idea dei cittadini come membri co-legislatori dello stato;  
il rifiuto del principio della felicità in quanto criterio del diritto pubblico di base;  
la libertà di religione e il diritto di ricercare la felicità ciascuno a proprio modo e liberi dalle interferenze dello stato, ma a condizione che si rispettino i diritti degli altri. Quanto alle speranze pratiche di Kant, al contenuto della sua fede ragionevole, possiamo dire questo. Ciò che Kant si augura è che un giorno il genere umano sia organizzato in una società di società, ciascuna delle quali regolata dal proprio regime costituzionale rappresentativo. Ogni regime sarà membro di una confederazione di popoli uniti insieme innanzitutto per evitare la guerra. Alla base di questa speranza di Kant ci sono due convinzioni: che uno stato mondiale sia destinato a essere o crudelmente dispotico, o lacerato dalla guerra civile tra le diverse regioni in lotta per la propria autonomia; e che le società democratiche non si dichiarano guerra l'un l'altra. Una società di popoli, ciascuno governato da un regime costituzionale, sarà, pensa Kant, pacifica e capace di progredire dal punto di vista della cultura e delle arti (*Zum ewigen Frieden*, VIII, p. 367 [*Per la pace perpetua*, tr. it. cit., p. 171]).



3. Per riuscire a riconoscere nella prospettiva di Kant una terza alternativa dobbiamo guardare alla sua interpretazione del contratto sociale o originario – è questa la chiave. Le caratteristiche cruciali di questa idea sono due.

a) La prima è rappresentata dalla natura speciale del contratto sociale. Qualsiasi tipo di contratto consiste in un accordo sul perseguimento di un certo fine attraverso sforzi o vincoli congiunti (è così, per esempio, quando accetto di non impedirti di promuovere il tuo fine, e tu, reciprocamente, accetti di non impedirmi di promuovere il mio). In questo caso, non condividiamo questi fini. Viceversa, il contratto sociale è un'unione di molti individui – di tutti i cittadini – per un fine comune che essi condividono (*Ueber den Gemeinspruch*, VIII, p. 289 [*Sul detto comune*, tr. it. cit., p. 136]). Ora, questo stesso fine non è solo un fine che essi condividono ma anche un fine che essi dovrebbero condividere. È così perché Kant ritiene che la prima decisione che abbiamo l'obbligo di prendere sia quella di abbandonare lo stato di natura, e di unirci con tutti gli individui su cui le nostre azioni possono influire per sottometterci insieme a un sistema di diritto pubblico che sia possibile fare valere contro ciascuno di noi (*Metafisica dei costumi*, VI, par. 44). Perciò, uno stato è un'unione di persone sotto i principi di un diritto pubblico (ivi, par. 45).

b) La seconda caratteristica distintiva del contratto sociale è che si tratta di un'idea della ragione (*Ueber den Gemeinspruch*, VIII, p. 297 [*Sul detto comune*, tr. it. cit., p. 143]). Una cosa che con questo Kant vuole dire è che né dobbiamo andare alla ricerca di un contratto nel passato, né dobbiamo preoccuparci di verificare se in effetti un contratto del genere sia mai stato siglato e quali fossero i suoi termini. Nessuna di queste indagini è pertinente, poiché l'idea di questo contratto è un'idea della ragione e come tale è non storica. Intendiamo il contratto sociale nel modo giusto se lo consideriamo come il criterio supremo del diritto costituzionale e di base. In quanto criterio supremo, esso obbliga ogni legislatore a formulare le leggi nel modo in cui avrebbe potuto produrle la volontà unita di un popolo intero, e perciò in modo che esse incontrino il consenso di ogni suddito nella volontà generale. Scrive

Kant: “Questa è infatti la pietra di paragone della legittimità di ogni legge pubblica. Poiché se questa è fatta in modo che per un intero popolo sia impossibile darle il suo assenso [...], allora non è giusta” (*ibid.* [tr. it. p. 144]). E in *Metafisica dei costumi*, leggiamo: “perché ciò che il popolo unito non può risolvere per se stesso, il legislatore non può deciderlo per il popolo” (*MdS*, VI, pp. 327-328 [tr. it. p. 160]).

4. In un altro esempio sull'applicazione di questo principio, Kant afferma che una cosa che la legge non può fare è stabilire che una certa classe di sudditi sia privilegiata per diritto ereditario (*Ueber den Gemeinspruch*, VIII, p. 297 [*Sul detto comune*, tr. it. cit., p. 144]), e neppure può dichiarare una fede religione di stato e proteggerla con i poteri di sanzione appropriati (*MdS*, VI, pp. 327-328 [tr. it. 160]). “[N]essun popolo può decidere ch'esso non farà mai nessun progresso nelle cognizioni (illuminate) che riguardano la sua fede e che in conseguenza non si riformerà mai in materia ecclesiastica, poiché ciò sarebbe contrario all'umanità che risiede nella sua persona, vale a dire al più alto diritto del popolo”. Nessuna legge di questo tipo può essere valida. Essa violerebbe, infatti, i diritti dei nostri discendenti impedendo loro di compiere ulteriori progressi nella comprensione delle faccende religiose.

Le due caratteristiche distintive del contratto sociale dicono dunque questo: che in tale contratto sono formulati i principi più alti in materia politica, e che onorando questi principi ciascuno di noi adempie al suo primo dovere in quanto persona ragionevole e razionale – entrare con ogni altro in un'unione sociale all'interno della quale i diritti di tutti i cittadini siano garantiti dai principi del diritto. Chiunque ha questo dovere. Perciò, nell'entrare in società attraverso il contratto sociale, ciascuno di noi raggiunge il medesimo fine, un fine che noi tutti condividiamo e *dovremmo* condividere. Ecco la prima caratteristica distintiva del contratto sociale. La seconda – il suo essere il criterio supremo del diritto di base – deriva dall'idea che test di questo diritto sia ciò intorno a cui persone ragionevoli e razionali potrebbero concordare. Sono caratteristiche della dottrina politica di Kant sufficienti a fare di essa una terza alternativa. È una dottrina diversa da quella che

procede da singoli individui in quanto atomi indipendenti da ogni legame sociale, e quindi si sviluppa a partire da essi in quanto base. Né utilizza l'idea dello stato come sostanza spirituale considerando gli individui come meri accidenti della sostanzialità di questo; lo stato è l'arena all'interno della quale gli individui hanno la possibilità di perseguire i propri fini secondo principi che ciascuno può considerare come ragionevoli ed equi.

## 5. *L'eredità di Hegel in quanto contestatore del liberalismo*

1. Alcuni autori ritengono che, tra le eredità di Hegel importanti per il presente, vi siano certe sue obiezioni al liberalismo. Sul fatto che le scoperte critiche di Hegel siano rilevanti non c'è alcun dubbio; è più incerto se il liberalismo, e in particolare il liberalismo della libertà, sia davvero incapace di prendere atto di queste critiche e darne conto.

Alcuni autori sostengono che le società liberali non perseguono alcuno scopo universale o collettivo; la sola ragione per la quale esisterebbero è servire i fini particolari e privati dei loro singoli membri, i fini di quella che Hegel considera la società civile. Un esempio familiare di questa posizione lo si trova nella filosofia politica di Hobbes. Nel suo stato di natura, ciascuna persona persegue il fine privato o personale della propria felicità o della propria sicurezza. Com'è facile capire, sono fini, questi, non condivisi; è possibile che siano del medesimo *tipo*, ma non sono lo stesso *fine*. Il contratto sociale di Hobbes insedia il sovrano; se si esclude il fine che tutti perseguono in quanto razionali (nel senso opposto a ragionevole), esso non comporta alcun fine condiviso, e ancor meno un fine che ciascuno sarebbe tenuto a condividere. Non solo. Le istituzioni dello stato rappresentano un fine comune solo in quanto strumento per la felicità e la sicurezza di ciascun individuo preso per sé. Queste istituzioni non specificano una forma di vita politica pubblica che sia considerata dai cittadini come in se stessa giusta o conforme a giustizia e sulla base della quale essi siano mossi ad agire dal loro senso di giustizia. La società

del *Leviathan* è una sorta di *società privata*. Sull'approccio di Hobbes, Hegel scrive che "è privo di spirito, giacché esso conduce soltanto a una giustapposizione". Poiché lo stesso identico fine non è un fine pubblicamente condiviso, non esiste nessuna vera unità. È uno degli aspetti dell'individualismo atomistico.

Ma come poco fa abbiamo visto, questa critica non vale per Kant. Kant suppone che tutti i cittadini intendano il contratto sociale come un'idea della ragione, che riconoscano in esso il fine obbligatorio da essi condiviso di stabilire politicamente un'unione sociale. Secondo la sua dottrina, ciò che i cittadini fanno è perseguire lo stesso *medesimo fine*: assicurare non solo a se stessi ma anche agli altri i diritti e le libertà costituzionali di base. Questo fine condiviso è caratterizzato, inoltre, da principi del giusto e della giustizia ragionevoli; definisce una forma di vita politica che è ragionevole ed equa. È per il bene dei cittadini, naturalmente, che i loro diritti e le loro libertà siano rispettati, e tuttavia il rispetto di essi è ciò che ciascun cittadino deve all'altro secondo il fine condiviso del loro regime repubblicano. Quanto detto fin qui vale per tutti i liberalismi della libertà, per quello di Kant, per quello di J.S. Mill, e anche per *Una teoria della giustizia*. È sbagliato affermare che, in un liberalismo della libertà, lo stato non persegue alcun fine comune pubblicamente condiviso, e che a giustificarlo sono esclusivamente le aspirazioni e i desideri privati dei suoi cittadini.

La tradizione del liberalismo della libertà risale quanto meno alla Riforma, e assegna una priorità speciale a certe libertà di base: per citarne alcune, la libertà di coscienza e la libertà di pensiero, le libertà delle persone, e la libera scelta della propria occupazione – la libertà dalla schiavitù e servitù. Anche il liberalismo politico è un liberalismo della libertà. Oltre a questa, esso assicura a tutti i cittadini una quota adeguata di mezzi per tutti gli scopi (di beni primari), in modo che essi siano in condizione di fare un uso intelligente dell'esercizio delle loro libertà. E tuttavia, non garantisce la loro felicità; la ricerca di questa è una faccenda che spetta a ciascuno di essi. Perciò, il liberalismo degli utilitaristi (classici) – di Bentham, James Mill, e Sidgwick – si distingue dal

liberalismo della libertà. Il primo principio di questo liberalismo è quello della felicità più grande in quanto somma della felicità di tutti i cittadini. Se approva le libertà liberali, è un liberalismo della *felicità*; se non lo fa, non è affatto un liberalismo. Poiché il suo ideale di base è massimizzare la felicità, è una faccenda contingente se questa massimizzazione assicurerà o meno le libertà di base.

2. Una seconda critica al liberalismo dice che esso non riesce a vedere – cosa che invece Hegel ha certamente fatto – il profondo radicamento sociale delle persone all'interno della struttura delle loro istituzioni politiche e sociali. In questo, è senza dubbio Hegel a farci da maestro. Si tratta in effetti di uno dei suoi contributi più importanti. Ma non credo che il liberalismo della libertà sia a questo proposito in difetto. Poiché prende come *primo* oggetto della giustizia la struttura di base della società, *Una teoria della giustizia* segue Hegel sotto questo rispetto. Le persone nascono all'interno di una società, e i primi principi della giustizia che esse selezionano devono applicarsi alla struttura di base di questa. I concetti di persona e società si combinano insieme; ciascuno richiede l'altro e nessuno può reggersi da solo.

Se i cittadini di una democrazia costituzionale devono riconoscersi l'un l'altro come liberi ed eguali, è necessario che le istituzioni di base della loro società li educino a questa concezione di loro stessi e che esibiscano e incoraggino questo ideale di giustizia politica pubblicamente. Questo compito educativo è un aspetto del ruolo della concezione politica di una società. Nello svolgere tale ruolo, questa concezione è una componente della cultura politica pubblica: i suoi principi primi sono incorporati nelle istituzioni della struttura di base, e rappresentano ciò cui ci si appella nella loro interpretazione. La familiarità e la partecipazione a questa cultura pubblica è uno dei modi in cui i cittadini si educano a quella concezione di loro stessi – una concezione cui, lasciati alle loro personali riflessioni, essi non sarebbero probabilmente mai giunti, e che ancor meno avrebbero accettato desiderando la sua realizzazione.

Pensate inoltre al modo in cui le diverse contingenze della vita sociale influiscono sul contenuto dei fini ultimi e degli scopi delle

persone, e sul vigore e la fiducia con cui esse li perseguono. Ciascuno di noi valuta i propri prospetti di vita in considerazione del posto che occupa all'interno della società, e dà forma ai suoi fini e scopi alla luce dei mezzi e delle opportunità che può realisticamente aspettarsi. Se saremo speranzosi e ottimisti, riguardo al nostro futuro, o invece rassegnati e apatici, dipende dunque sia dalle disuguaglianze associate alla nostra posizione sociale, sia dai principi pubblici della giustizia che la società professa e utilizza più o meno efficacemente nel regolare le istituzioni della giustizia di sfondo. Perciò, la struttura di base di un regime sociale ed economico è un sistema che non solo soddisfa desideri e aspirazioni date, ma che suscita inoltre desideri e aspirazioni nuove nel futuro. Essa fa questo attraverso le aspettative e le ambizioni che incoraggia sia nel presente sia nel corso della vita nel suo insieme.

Non solo. Neppure diversi tipi di doti naturali (diciamo, l'intelligenza alla nascita e le abilità innate) sono beni naturali immutabili, caratterizzati da un potenziale costante. Sono semplici potenzialità la cui realizzazione dipende dalle condizioni sociali; nel loro sviluppo, possono assumere una o poche tra molte forme possibili. Le abilità educate e coltivate sono invariabilmente il risultato di una selezione, e per giunta di una selezione ristretta, tra un ventaglio assai ampio di possibilità. Anche queste avrebbero potuto tradursi in realtà. Sullo sviluppo di queste abilità, incidono, tra gli altri fattori, gli atteggiamenti sociali dell'incoraggiamento e del sostegno, e le istituzioni che si occupano della loro prima disciplina e utilizzazione. Perciò, oltre alla nostra concezione di noi stessi e alle aspirazioni e ambizioni che nutriamo, anche le abilità e i talenti che abbiamo realizzato riflettono la nostra storia personale, le opportunità a noi aperte e la nostra posizione sociale, e l'influenza della buona o della cattiva sorte. Queste diverse considerazioni sono tutte dimostrazioni del nostro radicamento nella società; un liberalismo ragionevole lo riconosce pienamente.

3. Una terza critica mossa al liberalismo sostiene che esso non riuscirebbe a render conto del valore intrinseco delle istituzioni e delle pratiche sociali in quanto tali. Per come Hegel lo concepisce,

il bene di queste forme sociali deve andare al di là della soddisfazione delle aspirazioni e dei desideri degli individui, anche se le aspirazioni in questione sono sociali: le aspirazioni di cittadini, funzionari e politici, impegnati tutti nella conservazione delle loro istituzioni democratiche; di compositori, esecutori e direttori d'orchestra, impegnati nella prosecuzione delle tradizioni musicali, e così via per tutti gli altri casi indefinitamente molteplici. Per quanto soddisfatti certamente gli individui che le nutrono, la realizzazione di queste aspirazioni non è il bene privato degli individui in quanto tali; questo tipo di bene, essi se lo potrebbero presumibilmente procurare anche al di fuori delle relazioni sociali appropriate.

Che cosa si intende, quindi, nel sostenere che i beni collettivi avrebbero, secondo Hegel, un valore non riducibile al bene degli individui? Non si dice anche che a rendere lo stato razionale e a fare di esso un fine in se stesso è, per Hegel, l'identificazione sistematica delle istituzioni di questo stato con la realizzazione della libertà soggettiva e del bene privato dei cittadini?

La cosa cruciale qui è capire cosa si intenda per bene degli individui, bene privato degli individui, e bene privato degli individui in quanto tali. Queste locuzioni hanno tutte lo stesso significato? Consentitemi di rispondere a questa domanda in senso negativo. Le distinguerò come segue.

Innanzitutto, il bene degli individui consiste, almeno in parte, nella realizzazione dei vari tipi di scopi finali che essi perseguono, compresi, in particolare, i loro scopi sociali e pubblici per come li abbiamo sopra definiti, insieme alla soddisfazione di quelle aspirazioni.

In secondo luogo, diciamo che il bene privato degli individui consiste nella realizzazione dei loro scopi finali non pubblici, e qui per scopi non pubblici intenderemo i loro scopi in quanto membri di famiglie, e cioè come mariti e mogli, figli e figlie, ecc. Consideriamo la famiglia e certe altre istituzioni come non pubbliche, anche se con questo non intendiamo certo sostenere che esse non siano soggette a vincoli morali e giuridici.

Infine, per bene privato degli individui in quanto tali,

intenderemo il bene degli individui considerati singolarmente o da un punto di vista puramente individualistico: diciamo, nei termini della felicità complessiva di ciascuno di essi, una felicità concepita forse, ma non necessariamente, in modo edonistico.

Se ammettiamo che la tradizione liberale possa tener conto e di fatto lo faccia di tutti e tre questi tipi di bene degli individui (e in particolare del primo), allora non vedremo alcun conflitto, fin qui, tra questa tradizione e la prospettiva di Hegel. In quanto schema di istituzioni libere, la struttura di base delle istituzioni liberali provvede alla realizzazione degli scopi finali di ognuno di quei tipi; ed è questo a fare dello stato uno stato razionale e un fine in se stesso.

L'obiettivo di Hegel non è respingere la tautologia secondo la quale i beni collettivi hanno valore anche perché hanno valore per gli individui. Perciò, se per beni collettivi intendiamo, per esempio, stati di cose istituzionali che beneficiano gli individui in generale (diciamo, lo stesso schema delle istituzioni libere), allora non troveremo di nuovo alcun conflitto con la tradizione liberale. Il liberalismo riconosce, infatti, che, in quanto cittadini e politici, gli individui possono lottare, in nome dei loro scopi finali, per istituire uno schema di istituzioni libere voluto per se stesso. Nel fare questo, essi soddisfano il loro desiderio di giustizia pubblica – esprimono la loro devozione per l'ideale democratico. Hegel non sta certo dicendo che la tradizione liberale non riconosce nessuna di queste ambizioni. Il successo dei cittadini nella realizzazione di quella aspirazione decide in quale misura essi realizzino il proprio bene (socialmente e istituzionalmente definito).

4. Hegel sostiene che ad avere il valore più alto per gli individui, a realizzare la loro libertà nel modo più pieno, è il perseguimento di un fine universale e collettivo, e non la ricerca di fini privati in quanto tali. Ma la tradizione liberale non nega, in generale, che sia così. Ciò che nega è che il bene più grande degli esseri umani in generale trovi realizzazione nella politica, come nella vita pubblica della polis greca. Il liberalismo insiste piuttosto su grandi valori collettivi di altro tipo, su quelli della scienza, dell'arte e della cultura, e quelli della vita privata e personale, i



valori dell'affetto, dell'amicizia e dell'amore.

5. Ma credo che la radice della prospettiva di Hegel ancora ci sfugga. Fin qui, infatti, il presunto conflitto tra essa e la tradizione liberale sembra non esistere affatto. Le critiche che abbiamo vagliato discendono da una concezione del liberalismo sbagliata, in effetti da una sua parodia. Cercherò perciò un'altra strada.

Troviamo la radice della prospettiva di Hegel nella sua concezione della storia, dello spirito (*Geist*), e del ruolo della ragione nella riflessione filosofica. Hegel caratterizza spesso la grandezza dei personaggi storici nei termini del loro contributo allo sviluppo progressivo della struttura istituzionale della vita sociale umana. Nel corso del tempo, le azioni degli agenti storici realizzano non intenzionalmente grandi trasformazioni sociali che la filosofia, guardando indietro a fatti compiuti, comprende nei termini dell'astuzia della ragione. I grandi uomini non perseguono che fini ristretti, e tuttavia, a loro insaputa servono la realizzazione dello spirito. Hegel si esprime spesso sul destino e la sofferenza degli individui in toni che non possono non colpirci come insensibili e indifferenti. Gli esseri umani vengono usati nel corso della storia in modo assai simile a risorse materiali; essi nascono e muoiono come parti transitorie e fungibili delle istituzioni e della cultura. Solo la struttura sociale sopravvive. Essa manifesta le conquiste riportate dallo spirito nel perseguimento del suo obiettivo: trasformarsi da sostanza in un soggetto che è pienamente cosciente di sé avendo espresso tutte le potenzialità in esso latenti. È questo soggetto a essere di suprema importanza: non un'importanza umana ma piuttosto religiosa. Come possiamo interpretare tutto questo?

Consentitemi di mettere le cose in questo modo. Ci sono tre punti di vista: quello dell'umanità, il punto di vista di Dio, e quello dello spirito. L'idea del punto di vista dello spirito è l'idea di un punto di vista che è insieme umano e divino. In effetti, lo spirito è introdotto in quanto mediazione e riconciliazione tra i concetti tradizionali di Dio e del genere umano. Lo spirito non è crudele, né certamente è malevolo. Nel suo sviluppo da sostanza a soggetto, gli esseri umani soffrono e muoiono, e non certo per resuscitare il giorno del giudizio. Ma è essenziale che le istituzioni sociali siano

una struttura che realizzi il bene degli individui. Solo così lo spirito raggiunge la sua piena espressione in istituzioni sociali ragionevoli e razionali. Solo così gli individui possono diventare portatori di cultura – di religione e filosofia, di scienza e arte – nella consapevolezza umana della quale lo stesso spirito raggiunge la sua cosciente consapevolezza di sé. Secondo Hegel, cioè, lo spirito raggiunge la sua autocoscienza più alta nella religione, nell'arte e nella filosofia solo nella misura in cui gli esseri umani possono impegnarsi in e realizzare questa religione, arte e filosofia. L'autocoscienza collettiva degli esseri umani nella cultura più alta è ciò in cui lo spirito raggiunge la sua realizzazione più piena e la sua manifestazione completa. Lo sappiano o no, gli esseri umani vivono al servizio dell'obiettivo dello spirito – un obiettivo che tuttavia è in un senso importante anche loro. Dal punto di vista dello spirito, è questo il valore più alto della vita umana e della cultura, non i valori e i beni in quanto visti dal punto di vista degli esseri umani. Che sia così lo dimostrano le osservazioni di Hegel sulla guerra e lo sviluppo storico.

Ma qual è il punto di vista dello spirito? Non è il punto di vista del Dio trascendente e indipendente del cristianesimo. Per quanto infatti Hegel si consideri un luterano, lo scopo complessivo della sua teologia filosofica è respingere l'idea dell'alterità radicale di Dio. Piuttosto, l'autocoscienza dello spirito è l'autocoscienza collettiva del genere umano nel tempo, l'autocoscienza che trova espressione in diverse forme della vita umana per come questa si manifesta nella cultura, e in particolare nell'arte, nella religione e nella filosofia. Ora, la forma più alta dell'autocoscienza umana ha luogo nella filosofia nel momento in cui questa raggiunge la realizzazione della conoscenza assoluta. Perciò, il punto di vista dello spirito dev'essere il punto di vista della conoscenza assoluta, raggiunta dalla filosofia nella più alta e ultima fase del suo sviluppo. Da questo punto di vista, guardando indietro all'intero corso della storia e della cultura, dev'essere possibile per la filosofia vedere che lo sviluppo di questa storia e cultura è in se stesso il bene più grande, il bene per la cui realizzazione gli individui hanno sofferto e sono morti e le nazioni sono nate e decadute – sempre per ragioni

da essi sconosciute se non per quel tanto che sono riusciti a comprendere delle verità della stessa filosofia prefigurate dall'arte e la religione. Il bene degli individui e dei popoli è effettivamente un bene, ma non il bene più alto: non il bene supremo per il quale esiste il mondo per come lo vediamo dispiegato nel tempo e nello spazio, e che rende il mondo intelligibile a se stesso in tutti i suoi aspetti.

Quale prospettiva filosofica trova espressione nel punto di vista dello spirito nel momento in cui, guardando indietro dalla sua fase finale e più alta, esso riconosce l'intero corso della storia come buono? Suppongo che a questa domanda non possa essere data alcuna risposta se non quella secondo la quale lo spirito considera il corso della storia come buono in quanto, diciamo così, dato di fatto. Ma non credo che possa essere questa la risposta di Hegel. Egli, infatti, è impegnato a sostenere la visione secondo la quale il mondo è intelligibile pienamente e in tutti i suoi aspetti in quanto tesi di base del proprio idealismo. Perciò, quando lo spirito considera il mondo come buono, lo fa per una qualche ragione: di che ragione si tratta?

Credo che a indicarci tale ragione sia questo: Hegel afferma gli stessi esigenti criteri che Aristotele ha stabilito per il sommo bene: e cioè, che sia completo, desiderato solamente per se stesso, autosufficiente, e tale per cui nessun bene ulteriore possa renderlo migliore.<sup>9</sup> Questo bene completo o perfetto non può essere raggiunto da nessun individuo, gruppo o nazione umana. Può farlo unicamente lo spirito – al tempo stesso umano e divino – nel corso dell'intero sviluppo della storia del mondo.

Questo bene trova le proprie radici nelle potenzialità delle cose e dei popoli, ed è portato al proprio compimento dalla piena espressione di queste potenzialità in atti di vario tipo. Perciò, quando le sue potenzialità raggiungono la loro piena espressione nel mondo, lo spirito, guardando indietro attraverso la filosofia, porta queste potenzialità all'autocoscienza, e adottando il punto di vista della filosofia riconosce il corso della storia come buono esso stesso.

Questo bene del corso della storia nel suo insieme è completo

perché tutte le potenzialità dello spirito hanno trovato realizzazione, e ora esprimono una visione ragionevole e razionale della totalità, i lineamenti della quale sono presentati nella trattazione di Hegel della logica. L'attualizzazione della potenzialità è desiderata per se stessa, il corso della storia nel suo insieme è autosufficiente, e non esiste alcun bene ulteriore che possa renderlo migliore: ogni potenzialità è stata espressa, ogni cosa ragionevole, razionale e buona è stata fatta. Alla fine, il vero e il bene sono in pace e in armonia.

<sup>1</sup> Per la storia della politica costituzionale della Prussia di quegli anni, si veda James Sheehan, *German History, 1770-1866*, Clarendon Press, Oxford 1989. Per avere un'idea delle speranze dei riformatori tedeschi, si può considerare un memorandum steso da Hardenberg nel 1807. In questo testo, lo scopo della riforma è presentato come “una rivoluzione nel senso positivo, una rivoluzione che conduca all'elevazione del genere umano, e che proceda non attraverso impulsi violenti dal basso o dall'esterno, ma attraverso la saggezza del governo. [...] Principi democratici in un sistema di governo monarchico – è questa, a mio avviso, la forma appropriata allo spirito dell'epoca a venire”. Secondo Sheehan, per “principi democratici”, Hardenberg intendeva la libertà economica e l'emancipazione sociale, l'aprirsi delle carriere a tutti gli uomini di talento, la tolleranza religiosa e la libertà civile per gli ebrei, e la libertà di opinione e di istruzione. Per la partecipazione dei cittadini alle istituzioni democratiche e la natura più o meno attiva del loro ruolo – per le istituzioni rappresentative in generale –, Hardenberg sembra aver mostrato, invece, scarso interesse o incertezza. Libertà significava libertà degli individui nella sfera economica e sociale – nella società civile di Hegel. Gli affari pubblici e la politica estera dovevano essere condotti dallo stato e dalla sua amministrazione, alla quale i cittadini potevano tuttavia accedere (p. 305).

<sup>2</sup> *PR*, par. 308. L'obiezione principale di Hegel all'idea del suffragio diretto proposta dal re liberale nella costituzione del Württemberg del 1815-1816, è contenuta, in parte, nel passo seguente, tratto dal saggio del 1817 *Verhandlungen in der Versammlung der Landstände des Königsreichs Württemberg, Abtheilungen* [Recensione agli Atti dell'assemblea degli stati del regno di Württemberg negli anni 1815-1816]: [G]li elettori non sembrano aver nessun vincolo e nessuna relazione con l'ordine civile e con l'organizzazione dello Stato nel suo insieme. I cittadini sembrano atomi isolati, i comizi elettorali sembrano aggregati disordinati, disorganizzati, mentre il popolo appare in generale dissolto in una massa – ossia in una figura che la comunità non dovrebbe mai assumere quando intraprende un'azione; nessuna figura è più indegna di una tale comunità, nessuna si trova in una contraddizione più grande con il concetto di comunità, che è quello di essere un ordine spirituale. Infatti, l'età così come il patrimonio, è una qualità che riguarda solo l'individuo isolato, non è una proprietà costitutiva del suo valore nell'ordine civile. Questo valore gli è conferito solo da un ufficio, da una categoria di appartenenza, da un'abilità professionale socialmente riconosciuta e da un'autorizzazione a esercitarla, da un grado di maestro artigiano, da un titolo, ecc.” (tr. ing. in *Hegel's Political Writings*, di T.M. Knox, introd. di Z.A. Pelczynski, cit., p. 262 [tr. it. in *Scritti storici e politici*, cit., p. 129]).

<sup>3</sup> Hegel mostra disapprovazione per le guerre di aggressione contro altri stati nel par. 326. Scrive: “Se così l'intero si è trasformato in forza, ed è strappato alla sua vita interna entro di sé verso l'esterno, con ciò la guerra di difesa trapassa in guerra di conquista”.

<sup>4</sup> Questo modo di concepire il liberalismo discende dalla convinzione di Hegel che esso si fondi sulla sua idea di contratto sociale. Si veda *PR*, parr. 258, 281.

<sup>5</sup> Naturalmente, le società cosiddette liberali talvolta lo fanno, ma questo non dimostra altro che in guerra sono ingiuste.

<sup>6</sup> Si veda *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge Mass. 1971, pp. 380 sg. [tr. it. *Una teoria della giustizia*,

Feltrinelli, Milano 1984<sup>2</sup>, pp. 315 sg.].

<sup>7</sup> Si veda *Lo spirito delle leggi*, Libro XX, capp. I e II.

<sup>8</sup> Questi elementi del pensiero politico di Kant li si trova in una serie di saggi politici: *Idee per una storia universale* (1784), *Che cos'è l'illuminismo?* (1784) *Sul detto comune* (1793), *Per la pace perpetua* (1795), e *Il conflitto delle facoltà* (1798).

<sup>9</sup> Prendo questa formulazione da Gisela Striker, *Atarxia: Happiness as Tranquillity*, in "Monist", (1990), p. 98.

# Appendice

## Programma del corso “Problemi di filosofia morale”

Nel catalogo dei corsi della Harvard University, questo ciclo di lezioni è presentato nel modo seguente: uno studio della filosofia morale di Kant, con una certa attenzione per Hume e Leibniz, e, se il tempo lo consentirà, anche per le critiche di Hegel a Kant. Lo schema degli argomenti proposti, riportato qui di seguito, sviluppa questa breve presentazione, anche se rivela per Hume un'attenzione maggiore di quella ora suggerita. È anche prevista, se le circostanze lo permetteranno, una qualche discussione di vari approcci alla filosofia morale, e del modo in cui si può supporre che i suoi problemi abbiano preso forma in conseguenza dei diversi punti di vista degli autori considerati, e delle questioni che, dato il contesto storico e culturale in cui vivevano, essi hanno ritenuto richiedessero una riflessione filosofica. La lettura dei testi classici non è il solo approccio possibile alla filosofia morale, ma la nostra speranza è di poterne comunque trarre alcuni benefici.

### *A. Hume*

1. Il *Trattato*: il fideismo della natura, la ragione e le passioni  
2. La trattazione della deliberazione e del ruolo della ragione  
3. La trattazione della giustizia come virtù artificiale e il ruolo della simpatia  
4. La critica dei razionalisti: Clarke e Cudworth  
5. La trattazione dei giudizi morali: l'osservatore giudizioso  
*B. Kant: la legge morale*

6. *La Fondazione*: la Prefazione e l'argomentazione della Sezione I 7.

L'imperativo categorico: la prima formulazione (della legge della natura)<sup>8</sup>. La seconda formulazione (trattare l'umanità come un fine in se stessa)<sup>9</sup>. La terza formulazione (della legislazione universale): la relazione tra le tre formulazioni<sup>10</sup>. Il regno dei fini e l'ordine della natura, e altre difficoltà C. *Leibniz*

11. Il perfezionismo metafisico e la teoria della verità<sup>12</sup>. Gli spiriti come sostanze libere e razionali<sup>13</sup>. La *Teodicea* e la concezione della libertà della volontà D. *Kant: il fatto della ragione (das Faktum der Vernunft)*

14. La priorità del giusto e la sequenza delle concezioni del bene<sup>15</sup>. Il costruttivismo morale, e il ragionevole e il razionale<sup>16</sup>. Il fatto della ragione: il testo e la sua interpretazione E. *Kant: la filosofia come difesa*

17. La legge morale come legge della libertà<sup>18</sup>. La psicologia morale del Capitolo I di *La religione e die Freie Willkür* 19. Il punto di vista pratico e l'unità della ragione F. *Hegel*

20. Le critiche ufficiali mosse a Kant: in cosa consistono e quanto sono serie<sup>21</sup>. Le idee di vita etica (*die Sittlichkeit*) e di libertà<sup>22</sup>. La critica implicita al liberalismo kantiano: in cosa consiste G.

### *I testi*

Hume: *Treatise of Human Nature*, a cura di P.H. Nidditch, Oxford University Press, Oxford 1978. Kant: *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, tr. di H.D. Paton, Harper and Row, New York 1964; *Critique of Practical Reason*, tr. di L.W. Beck, Bobbs-Merrill, Indianapolis 1956; *Religion within the Limits of Reason Alone*, tr. di T.M. Greene e H.H. Hudson, Harper and Row, New York 1960; *Doctrine of Virtue*, tr. di M. Gregor, Harper and Row, New York 1964. Leibniz: *Philosophical Essays*, a cura e tr. di Roger Ariew e Daniel Garber, Hackett, Indianapolis 1989. È inoltre raccomandato:



Hegel, *Elements of Philosophy of Right*, tr. di H.B. Nisbet, a cura di A.W. Wood, Cambridge University Press, Cambridge 1991. Parti da leggere:

Hume: Lezione I e II: *Treatise*, Libro II, Parte III, Sezz. III-X; cfr. Sezz. I-II. Lezione III: ivi, Libro III, Parte II, Sezz. I-VI; Libro II, Parte I, Sez. IX. Lezione IV: ivi, Libro III, Parte I, Sezz. I-II. Lezione V: ivi, Libro III, Parte III, Sezz. I-VI. Kant: Lezione VI: *Grundlegung* (*Gr*), Pref. e Sez. I. Lezioni VII-IX: ivi, Sez. II; e *Critique of Practical Reason* (*KP*), Analitica, capp. I (Ak. pp. 18-41) e II (Ak. pp. 67-71; Tipica). Lezione X: *Gr* II, Ak. pp. 438 sgg.; *KP*, Analitica, cap. I, Ak. pp. 43 sg. Leibniz: Lezione XI: *Discourse on Metaphysics*, Garber saggi 8, 4, 6, 7, 9, 12. Lezione XII: Garber saggi 11, 15, 25. Lezione XIII: Garber saggi 20, 28, 29. Kant: Lezione XIV: *KP*, Analitica, cap. II, Ak. pp. 57-67. Lezione XV: *KP*, Analitica, cap. III, Ak. pp. 71-89; e Dottrina del metodo, Ak. pp. 150-163. Lezione XVI: testi ancora da determinare. Lezione XVII: *KP*, Analitica, Delucidazione, Ak. pp. 89-106; si veda anche *KR*, pp. B560-586. Lezione XVIII: *Religion* (*Rel*), cap. I, e *KP*, Dialettica, capp. I e II e par. I, Ak. pp. 106-114. Lezione XIX: *KP*, Dialettica, parr. II-IX, Ak. pp. 114-149. Hegel: Lezione XX: *Philosophy of Right: Intr.*, *Il diritto astratto*, *La moralità*, parr. 1-141. Lezione XXI: *La vita etica: La famiglia, la società civile*, parr. 142-256. Lezione XXII: *Lo stato* e *La storia del mondo*, parr. 257-360. È bene che aggiunga che l'obiettivo di queste lezioni è essenzialmente esaminare i testi, e cercare di presentare un'interpretazione forte ma ragionevolmente accurata della dottrina che esprimono. Non esporrò la prospettiva, diciamo, di Hume per poi passare a criticarla, mostrando quanto meglio si potrebbe fare adottando qualche punto di vista della filosofia contemporanea. Alcune osservazioni critiche le proporrò certamente, ma in modo parsimonioso e solo se fondamentali. Il nostro obiettivo dovrebbe essere comprendere Hume (e gli altri autori) in quella caparbia adesione alle proprie posizioni che egli talvolta manifesta. È un atteggiamento che può essere attribuito a qualsiasi autore degno di uno studio e di una riflessione attenta, e quelli che studiamo lo sono certamente.

Vi sarà un esame finale, gruppi settimanali, e una prova scritta

per un totale di 2.500-3.000 parole.

# Indice

Nota all'edizione italiana di Salvatore Veca

Prefazione della curatrice

Una nota sui testi

Introduzione: la filosofia morale moderna, 1600-1800

1. *Una differenza tra la filosofia morale classica e la filosofia morale moderna*  
2. *Il problema principale della filosofia morale greca*  
3. *Lo sfondo della filosofia morale moderna*  
4. *I problemi della filosofia morale moderna*  
5. *Il rapporto tra religione e scienza*  
6. *Kant sulla scienza e la religione*  
7. *Sullo studio dei testi classici*

## HUME

I. La moralità psicologizzata e le passioni

1. *Lo sfondo: scetticismo e fideismo della natura*  
2. *La classificazione delle passioni*  
3. *Un profilo della Sezione III della Parte III del Libro II*  
4. *La trattazione di Hume della deliberazione (non morale): la posizione ufficiale*

II. La deliberazione razionale e il ruolo della ragione

1. *Tre questioni a proposito della posizione ufficiale di Hume*  
2. *Tre principi psicologici ulteriori*  
3. *La deliberazione in quanto trasformazione del sistema delle passioni*  
4. *Il generale appetito del bene*  
5. *Il generale appetito del bene: una passione o un principio?*

III. La giustizia come virtù artificiale

1. *La capitale delle scienze*  
2. *Gli elementi del problema di Hume*  
3. *L'origine della giustizia e della proprietà*  
4. *Le circostanze di giustizia*  
5. *L'idea di convenzione Esempi e osservazioni*

*supplementari*6. *La giustizia come lo schema di convenzioni migliore*7. *Le due fasi di sviluppo*

#### IV. La critica dell'intuizionismo razionale

1. *Introduzione*2. *Alcune delle affermazioni principali di Clarke*3. *Il contenuto del giusto e dello sbagliato*4. *La psicologia morale dell'intuizionismo razionale*5. *La critica di Hume all'intuizionismo razionale*6. *La seconda argomentazione di Hume: la moralità non è dimostrabile*

#### V. L'osservatore giudizioso

1. *Introduzione*2. *La trattazione della simpatia*3. *La prima obiezione: l'idea di osservatore giudizioso*4. *La seconda obiezione: la virtù vestita di stracci è ancora virtù*5. *Il ruolo epistemologico dei sentimenti morali*6. *Se Hume abbia o meno una concezione della ragione pratica*7. *La Sezione conclusiva del Trattato Appendice: il ripudio del Trattato*

### LEIBNIZ

#### I. Il suo perfezionismo metafisico

1. *Introduzione*2. *Il perfezionismo metafisico di Leibniz*3. *Il concetto di perfezione*4. *La teoria della verità come predicato nel soggetto*5. *Alcune osservazioni sulla trattazione della verità di Leibniz*

#### II. Gli spiriti come sostanze attive: la loro libertà

1. *Il concetto individuale completo include i poteri attivi*2. *Gli spiriti come sostanze razionali dotate di individualità*3. *La vera libertà*4. *Ragione, giudizio e volontà*5. *Una nota sul punto di vista pratico*

### KANT

#### I. Fondazione della metafisica dei costumi: Prefazione e Sezione I

1. *Osservazioni introduttive*2. *Alcuni punti sulla Prefazione: i capoversi 11-13*3. *L'idea di volontà pura*4. *L'argomentazione principale della Sezione I della Fondazione*5. *Il valore assoluto di una volontà buona*6. *Lo scopo speciale della ragione*7. *Due ruoli della volontà buona*

#### II. L'imperativo categorico: la prima formulazione

1. *Introduzione*2. *Le caratteristiche degli agenti morali ideali*3. *La procedura dell'imperativo categorico in quattro passaggi*4. *Il secondo*

*esempio di Kant: la promessa falsa*<sup>5</sup>. *Il quarto esempio di Kant: la massima dell'indifferenza*<sup>6</sup>. *Due limiti sulle informazioni*<sup>7</sup>. *La struttura dei motivi*

III. L'imperativo categorico: la seconda formulazione

1. *La relazione tra le tre formulazioni*<sup>2</sup>. *Le versioni della seconda formulazione*<sup>3</sup>. *I doveri di giustizia e i doveri di virtù*<sup>4</sup>. *Che cos'è l'umanità?*<sup>5</sup>. *L'interpretazione negativa*<sup>6</sup>. *L'interpretazione positiva*<sup>7</sup>. *Conclusione: alcune osservazioni sui capoversi 46-49 della Sezione II della Fondazione*

IV. L'imperativo categorico: la terza formulazione

1. *Procurare un accesso alla legge morale*<sup>2</sup>. *La formulazione dell'autonomia e la sua interpretazione*<sup>3</sup>. *La supremazia della ragione*<sup>4</sup>. *Il regno dei fini*<sup>5</sup>. *Portare la legge morale più vicina all'intuizione*<sup>6</sup>. *Qual è l'analogia*

V. La priorità del giusto e l'oggetto della legge morale

1. *Introduzione*<sup>2</sup>. *Le prime tre di sei concezioni del bene*<sup>3</sup>. *Le tre concezioni del bene rimanenti*<sup>4</sup>. *Autonomia ed eteronomia*<sup>5</sup>. *La priorità del giusto*<sup>6</sup>. *Una nota sui bisogni umani veri*

VI. Il costruttivismo morale

1. *L'intuizionismo razionale: un ultimo sguardo*<sup>2</sup>. *Il costruttivismo morale di Kant*<sup>3</sup>. *La procedura costruttivistica*<sup>4</sup>. *Un'osservazione e un'obiezione*<sup>5</sup>. *Due concezioni di oggettività*<sup>6</sup>. *L'imperativo categorico: in che modo è sintetico a priori?*

VII. Il fatto della ragione

1. *Introduzione*<sup>2</sup>. *Il primo passo del fatto della ragione*<sup>3</sup>. *Il secondo passo: i par. 5-8 del Capitolo I dell'Analitica*<sup>4</sup>. *Il terzo passo: la prima appendice al Capitolo I dell'Analitica, par. 8-155. Alcuni dei motivi per i quali Kant può aver abbandonato il progetto di una deduzione della legge morale*<sup>5</sup>. *Di quale tipo di autenticazione è suscettibile la legge morale?*<sup>6</sup>. *I passi quinto e sesto del fatto della ragione*<sup>8</sup>. *Conclusione*

VIII. La legge morale come legge della libertà

1. *Osservazioni conclusive sul costruttivismo e la riflessione adeguata*<sup>2</sup>. *I due punti di vista*<sup>3</sup>. *La libertà: dove Kant si oppone a Leibniz*<sup>4</sup>. *La spontaneità assoluta*<sup>5</sup>. *La legge morale come legge della libertà*<sup>6</sup>. *Le idee di libertà*<sup>7</sup>. *Conclusione*

IX. La psicologia morale del Capitolo I di *La religione entro i limiti della sola ragione*

1. *Le tre predisposizioni* 2. *La libera capacità di scelta* 3. *La rappresentazione razionale dell'origine del male* 4. *La psicologia morale manichea* 5. *Le radici della motivazione morale nella nostra persona*

X. L'unità della ragione

1. *Il punto di vista pratico* 2. *Il regno dei fini in quanto oggetto della legge morale* 3. *Il sommo bene in quanto oggetto della legge morale* 4. *I postulati della Vernunftglaube* 5. *Il contenuto della fede ragionevole* 6. *L'unità della ragione*

HEGEL

I. La sua filosofia del diritto

1. *Introduzione* 2. *La filosofia come conciliazione* 3. *La volontà libera* 4. *La proprietà privata* 5. *La società civile*

II. La vita etica e il liberalismo

1. *La Sittlichkeit e la trattazione del dovere* 2. *La Sittlichkeit e lo stato* 3. *La Sittlichkeit: guerra e pace* 4. *Una terza alternativa* 5. *L'eredità di Hegel in quanto contestatore del liberalismo*

Appendice: il programma del corso